دراسات إسلامية
نصوص

محيي الدين محمد بن بهاء الدين
الشهير ببهاء الدين زاده

# القول الفصل

## شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة

تقديم وتحقيق:
د. رفيق العجم

دار المنتخب العربي

# القول الفصل

شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة

دراسات إسلامية
نصوص

محيي الدين محمد بن بهاء الدين
الشهير ببهاء الدين زاده

# القول الفصل

## شرح الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة

تقديم وتحقيق:
د. رفيق العجم

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
1418هـ - 1998م

دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع
ص. ب : 113/6311 - بيروت - لبنان

توزيع

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - الحمراء - شارع اميل اده - بناية سلام - ص.ب: 113/6311 لبنان
هاتف: 791123/4 / 802428(01) - 220924(03) - فاكس: 603654(01)
المصيطبة - شارع بارودي - بناية طاهر - هاتف: 311310 - 301030(01)

# التقديـم

اعتبر جمع كثير من النقاد والباحثين والمحقّقين في مجال العلوم الإسلامية وتجديد اللغة العربية والنهضة أن العصرين المملوكي والعثماني كانا عصري انحطاط نضبت فيهما القرائح واقتصر فيهما الجهد على الترديد والتقليد والتصنّع في اللغة. ولم يستطع الأعاجم هؤلاء أن يفعلوا في لغة غريبة عن ذهنيتهم وطبعهم فعلاً مؤثراً، إن في المعاني أو في البنيان.

إلا أن استمرار البحث في ذاك التراث، الذي أنجز على يد هؤلاء، ولا سيما الأتراك منهم، وتحديداً بين القرن العاشر والثاني عشر، يفصح لنا عن جهود جمّاعة في التآليف والتفاسير استفادت من العطاء العربي والإسلامي السابق استفادة تامة تجلّت في كل ما تركه هؤلاء.

والدليل الشاهد هو ما يتم سبره والكشف عن مكنوناته في خزائن المخطوطات الموزّعة في العالم. حيث يعثر تباعاً على تآليف شرعية وعقلية. الشرعي منها اعتنى بتفسير التفسير على القرآن الكريم والحديث، ثم الشرح على العقيدة ومسائل الفقه وتحديداً الحنفي منها. أما العقلي فكان شروحاً بسيطة على بعض المقاطع الفلسفية والمنطقية من جهة وتنظيماً للعلوم والمصطلحات من جهة أخرى.

ولعلّ الجديد في تلك الحركة الفكرية منذ القرن الثامن الهجري هو هذا التوجّه الأصيل نحو الاعتناء بتعريفات العلوم والمصطلحات. أي الانكباب على عمل موسوعي أو معجمي يخصّ المفردات والحدود والعلوم يعرّفها ويحدّدها ويجمعها.

فلا عجب إن ظهر آنذاك كتاب الكليات لأبي البقاء الحسيني الكفوي

(المتوفى 1094هـ) وكتاب كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة (المتوفى 1067هـ) ومفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده (المتوفى 968هـ) وغيرها الكثير من الرسائل والمؤلفات.

ولقد ظهرت تصانيف غزيرة تتعلق في تفسير القرآن بمثل ما ظهرت تصانيف تتناول مسائل العقيدة من أصول الدين وأصول الفقه كما سنرى لاحقاً. والغالب على هذه الشروح العناية القصوى بأصول أبي حنيفة ومنذ القرن العاشر تباعاً، فلا غرابة بعدها إن أصبح المذهب الرسمي في الخلافة العثمانية المذهب الحنفي.

والأرجح لدينا أن هذا المسار للحركة الفكرية الإسلامية بعربيتها كان سيرورة طبيعية تَلَتْ مراحل العطاء الغزيرة في كل علم وفنّ فكان لا بد من بلوغ مرحلة التوقف للجمع والحصر، أي العمل الموسوعي الضابط. وإذ ذاك سعت القرائح والأقلام هذا المسعى.

بَيْدَ أن عمل الأتراك هذا، ولا سيما في مجال أصول الدين والعقيدة، خالطته وشابته الكثير من المعارف العرفانية الصوفية المنتشرة آنذاك في آسيا الصغرى. هذه المعارف المعتمدة على الإشراق والحدس، والبعيدة عن العمل البرهاني العقلي الرابط الذي خيّم تماماً على رأي أبي حنيفة ورسالة الشافعي.

لكن هذا الخليط الذي ظهر في الشروح والتفاسير كان ملحقاً بالعقيدة ولم يلعب دور الأساس فيها كما هو الحال عند السهروردي والحلاج. ولعلّ هذه الآراء الصوفية كانت قد تحوّلت في تلك الحقبة، قبل أن تصير تواكلاً، إلى فرق مساعدة في عمليات الجهاد على الثغور البيزنطية وفي صد حروب الغرب لاحقاً. كما شكّلت زوايا للتهذيب الخلقي والنفسي، بما سلكته من زهد وقناعة وتدريب على ممارسة الجلد والبحث والدرس.

ومن ثَمّ شاءت الظروف أن نحصل[1] على كتاب «القول الفصل شرح فقه أكبر للإمام أعظم أبو حنيفة». فتصفّحناه حيث وجدناه عملاً موسوعياً

---

(1) وضع هذه الطبعة الحجرية بين أيدينا الدكتور علي دحروج مشكوراً.

يستحق العناية والتحقيق. فَتَمَّ ذلك بعون الله وبعض الجهد من طلابنا في المعهد العالي للدراسات الإسلامية ممّن يتدربون في المكتبة، ولا سيما أن الكتاب غني جداً بالشواهد من الآيات والأحاديث، وغزير بما ذكر فيه من الأعلام والأمكنة. أما النص فلا يخفى على القارىء ما ورد فيه من أخطاء لغوية أحياناً وجمل مبهمة طويلة أحياناً أخرى. إلا أننا فضّلنا تركه على حاله حفاظاً على الأمانة العلمية ولأنه مفهوم بشكل عام، وإذا ما صوّبنا لاقتضى ذلك فسحات طويلة. علماً أن هذه الطبعة الحجرية تشابه المخطوط، والكتاب لم يطبع طباعة محققة وينشر في حدود ما تقصّيناه.

ولقد جمع التقديم هذا على الفقرات التالية:

- شخصية المؤلف وحياته.
- مؤلفاته.
- بيئته الفكرية.
- طبيعة النص ومحتوياته.
- طريقة التحقيق.

## شخصية المؤلف وحياته:

المولى محي الدين الرحماوي محمد بن بهاء الدين بن لطف الله الحنفي الصوفي، أحد الموالي الرومية الشهير ببهاء الدين زاده. (..... ـ 952هـ/ ... ـ 1545م). لم يذكر تحديداً تاريخ مولده. قرأ على المولى مصلح الدين القسطلاني ثم على المعرف معلم السلطان أبي يزيد، ثم مال إلى التصوف، فخدم العارف محي الدين الاسكليبي وأجازه بالإرشاد[1] ذكر

(1) ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح، عبد الحي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، القاهرة، مكتبة القدس، 1350هـ، ج 8، ص ص 293 ـ 294.
الغزى، نجم الدين، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، بيروت، الآفاق، 1979م، ج 2، ص ص 29 ـ 30.
البغدادي، اسماعيل باشا، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، استانبول، وكالة المعارف نشر المثنى، 1955، ج 2، ص 238.
كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، بيروت، إحياء التراث، ج 9، ص 121.
الزركلي، خير الدين، الاعلام، بيروت، دار العلم، 1986، ج 6، ص 60.

الغزي أن موطنه بالي كسرى[1] وأنه جاء إلى القسطنطينية حيث جلس في زاوية شيخه بعد وفاة المولى عبد الرحيم بن المؤيّد. وأنه لمّا مرض مفتي التخت السلطاني علاء الدين الجمالي وعجز عن الكتابة قيل له اختر من العلماء من يكون مقامك فاختار المولى المذكور لوثوقه بفقهه وورعه وتقواه. وكان يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وذُكِر أنه وقع له كلام في حق ابراهيم باشا الوزير، فحنق عليه، فلم يخشاه. ممّا يدل على صلابة شخصه وإصراره على قول الحقيقة. كما حكي أن النبي أهدى له تاجاً من المدينة المنورة في منامه. توفي في قيصرة[2] ودفن عند قبر الشيخ ابراهيم القيصري. وأورد ابن العماد أن الشيخ محمد بن بهاء الدين «كان عالمّ بالعلوم الشرعية والفرعية ماهراً في العلوم العقلية، عارفاً بالتفسير والحديث والعربية، زاهداً ورعاً. ملازماً لحدود الشريعة، جامعاً بين علوم الشرع ومعارف الحقيقة.

وهذا يشير إلى الطبيعة الموسوعية في ثقافة هذا الجيل واختلاط الأمور الشرعية في ثقافتهم بالعلوم العقلية والفلسفية وبالمعارف الصوفية.

**مؤلفاته:**

اتفقت معظم المراجع على أن الشيخ محمد بن بهاء الدين كان شارحاً ومفسّراً وبالوقت عينه ملمّاً بالتصوف سالكاً فيه. ترك المصنفات التالية: بحسب ما ثبت[3]:

1 ـ شرح الأسماء الحسنى.

2 ـ شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة (وهو موضوع كتابنا).

3 ـ تفسير القرآن العظيم.

---

(1) ربما كانت مدائن كسرى.

(2) قيصرة أو قيصرية وكتبت قيسارية جنوب شرقي أنقرة في تركيا اليوم. جعلها أولاد قلب ارسلان مركزاً لهم. الحموي، معجم البلدان، ج 4، ص 421.
Seltzer, Leon E,Ed., The Columbia Lippincott Gazetteer of the World N.Y., Columb. Univ. Press, 1970, P. 922.

(3) الغزى، الكواكب السائرة، ج 2، ص 30.
ابن العماد، شذرات الذهب، ج 8، ص 294.

4 ـ رسائل في التصوف.

5 ـ رسالة التوحيد، الرد على ما قيل في حق الشيخ الأكبر. رسالة سر القدر. رسالة الوجود[1].

## بيئته الفكرية:

عاصر الشيخ محمد أوج سيطرة الخلافة العثمانية وتوسعها وعظمتها، فشهد خليفتين: السلطان سليم فاتح سوريا والسلطان سليمان فاتح أوروبا الشرقية. ومع التوسع العسكري أنشأ السلاطين والوزراء في العاصمة والولايات المدارس قرب المساجد، بل تنافسوا على ذلك و«كانت هذه المدارس تنتظم طبقات ثلاثاً. أما الطلبة بالمعنى الدقيق فقد عرفوا بـ«صوفية» وهو نحت..... من كلمة صوفي العربية و«سوخته» الفارسية، ومعناها الملتهب (أي بحب الله والمعرفة). ولقد بلغ عدد هؤلاء الطلبة، عهد مراد الثاني، تسعين ألفاً منتشرين في أرجاء الامبراطورية، على ما جاء في إحصاء رسمي..... أما الطبقة الثانية، وهي أعلى مقاماً، فكانت تتألف من المعيدين، أو المعلمين. وكان العالم الشاب يحمل عند نهاية دراسته، لقب دانشمند، أو عالم، ليتخيّر واحداً من ثلاثة اتجاهات: هي: التدريس والقضاء والعمل الديني. أما إذا رغب أحد من هؤلاء في الالتحاق بأحد الصفوف العليا الخاصة بصغار العلماء أو كبارهم فكان يتعيّن عليه أن ينصرف، بوصفه دانشمند، إلى تحصيل العلم في إحدى المدارس، سبع سنوات أخرى. حتى إذا أتمّ تحصيله هذا، تقدّم إلى أداء الامتحان أمام المفتي، فإذا ما نجح رُشّح إلى منصب مدرّس. وكان هؤلاء المدرّسون ينقسمون بدورهم إلى طبقات عشر، مرتبة بحسب أهمية المدن، وكان صغار العلماء يختارون من بين مدرّسي الطبقة العاشرة. أما أصحاب المناصب العليا من كبار العلماء فكانوا يفدون على الامبراطورية العثمانية من مصر، في الغالب، ومن فارس في النادر، حتى إذا سلخوا في خدمة الدولة فترة من الزمان انقلبوا، في الأعم الأغلب، إلى أوطانهم الأصلية»[2].

---

(1) وردت فقط عند البغدادي، هدية العارفين، ج 2، ص 239.

(2) بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية فارس والبعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، 1968، ص ص 480.

وعلى الرغم من خلو كتب ثبت الأعلام من ذكر تفصيل لتنشئة الشيخ محمد بن بهاء الدين إلا أن الأرجح من الوصف السابق نشأته في ظلال هذه المدارس والمساجد وتفقّهه من معلميها ومشاربها مع تأثّره بشيخه الصوفي. وقد تجلّى هذا التأثر بما تركه من مصنفات صوفية جاءت على هيئة رسائل. علماً أن الحركة الصوفية انتشرت في تلك الحقبة انتشاراً واسعاً في المملكة العثمانية، ولاقت رواجاً من جمهور العامة بل «خضعت حياة الجماهير الدينية لتأثير مشايخ الطرق الصوفية (الدراويش) المنتشرة انتشاراً واسعاً في آسية الصغرى، منذ القدم، وفي الروم ايلي بعد ذلك بزمن، كالنقشبندية والمولوية والبكتاشية، بأكثر ممّا خضعت لتأثير رجال الدين الرسميين. والواقع أن نظام الدرجات المتصاعدة في المذاهب السرية كان مصطنعاً أبداً بنجاح كبير، في الطرق الصوفية الإسلامية. . . . وعلى الرغم من أن الخرافات نفسها كثيراً ما كانت مطية يستغلها المشعوذون لمآربهم النفعية، فلا بد من الاعتراف بما كان للطرق الصوفية من أثر في تهذيب العامة وتلطيف مظاهر الهمجية التي سادت حياتها. . .»[1].

وتجدر الإشارة إلى أن بيئة الشيخ هذه لاقت مع الانتشار السياسي والتعليمي نهضة عمرانية متطورة في حقبتها، إذ عهد سليم الأول ثم سليمان القانوني إلى المهندس المعمار «سنان» برئاسة المعمارين في السراية (سر معمار). فأنشأ بأمر السلطان سليمان «واحداً وثمانين جامعاً كبيراً - بينهم جامع سليمان الذي ضاهى جامع اية صوفيا، واثنين وخمسين مسجداً صغيراً، وخمساً وخمسين مدرسة، وسبعة معاهد لدراسة القرآن، وسبعة عشر مطعماً عمومياً، وثلاثة مستشفيات، وسبعة كتاتيب لحفظ القرآن، وسبعة جسور، وثلاثة وثلاثين قصراً، وثمانية عشر خاناً، وخمسة متاحف، وثلاثة وثلاثين حماماً، وتسعة عشر ضريحاً (أو قبة)»[2].

إن هذه النهضة مع نظام التعليم السابق الذكر تمدّنا بصورة حية عن مستوى الحياة الثقافية في حقبة الشيخ، ممّا يظهر لنا نمواً وازدهاراً في شتى

---

(1) المرجع ذاته، ص 481.

(2) المرجع ذاته، ص 456.

مجالات التحضر، وممّا يشير لنا بشكل غير مباشر إلى تألق العمل الفكري خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، حيث ترك لنا الكثير من العلماء المؤلفات الموسوعية والشروح المستفيضة في الفقه وأصول الدين. لكن الأرجح أن هذا العمل التجميعي الموسوعي كاد يخلو من الإبداع والتوليد لعوامل مختلفة وأسباب كثيرة.

فلقد رأى البعض أن حياة العثمانيين العلمية كانت خلواً «من الأصالة والإبداع، واتخذت سبيلها في مجاري التقليد والاتباع». ذلك أن العلم لم يكن يعني عند المسلم اكتساب معرفة جديدة، بل التمكّن إلى أقصى حد مستطاع من المادة التي أنتجتها الأجيال السالفة. وكان أعظم القدر والاعتبار يخلع على التفقه في الدين والشرع الإسلامي، الذي لم يكن ليفصل عن القانون المدني. . . . وإذ كانت أمهات الكتب القانونية موضوعة بالعربية، فقد اصطنع العلماء العثمانيون في آثارهم التشريعية، هذه اللغة أيضاً، في الأعم الأغلب، . . . . والواقع أن فضيلة العلماء العثمانيين ليست في عمق التفكير وجرأته، ولكنها في الذاكرة الجامعة والتطبيق الجلد الصبور»[1]. ولعلّ الكتاب الذي نقدم له خير دليل على رجاحة هذا الرأي. ولا سيما أن مؤلفه قد بلغ الوسع الكبير في شرح فقه أبي حنيفة (المتوفى 150هـ) الضئيل كمياً نسبة إلى الشرح، الذي فاق مئات الأضعاف كمّياً نص أبي حنيفة، في جلد وصبر وسعة بجمع لآراء وحجج وحجاج.

أن اطلاعاً سريعاً على شراح الفقه الأكبر لأبي حنيفة يؤكّد أن معظم هؤلاء من الشراح الموسوعيين الذين سبقوا أو لحقوا فترة الشيخ محمد بن بهاء الدين. مثال ذلك[2]:

* المولى الياس بن ابراهيم السينوبي (المتوفى ببلدة بروسا ـ بورسة اليوم ـ 891هـ).

* المولى أحمد بن محمد المغنيساوي (القرن العاشر الهجري) ولا سيما أنه ذكر في نهاية شرح الفقه الأكبر. تم الشرح سنة 639هـ.

---

(1) المرجع ذاته، ص 482.

(2) حاجي خليفة.

* أبو البقاء الأحمدي (القرن العاشر الهجري) ترك عقد الجوهر نظم نثر الفقه الأكبر سنة 918هـ.
* ابراهيم بن حسام الكرمياني المعروف بشريفي (المتوفى 1016).

وشرحه علي القاري في مجلد سمّاه منح الأزهر (منح الروض الأزهر)، وهو شرح كبير. وشرحه الشيخ أكمل الدين وسمّاه الإرشاد.

**طبيعة النص ومحتوياته:**

سبق أن ألمحنا إلى اختلاط شروح المؤلف الكلامية بمسائل فلسفية وتصوفية، فلا مندوحة إن اعتبر الكتاب عرضاً مسهباً لآراء المتكلمين والأصوليين إلى جانب الفلاسفة والمتصوفة، بل لعلّ القارىء يعثر في طيّاته على بعض الشروح الفلكية والطبيعية والطبية أحياناً، وقد عفّ عنها الزمان وتجاوزتها العلوم تجاوزاً كاملاً. كما أنّ المؤلف الشارح أغنى تفسيره ذلك بالعديد من الشواهد النصّية من القرآن وأقوال الرسول عليه أفضل الصلوات. حتى أن المتبحّر المتتبّع لانسياق المعاني يجد تجاوز شرح نصوص أبي حنيفة بمدى واسع، خرج به المؤلف عن الحد المتعارف عليه، ليُسهب ويُطنب في مسائل وفصول جمعها أشتاتاً، لكن عمله الإيجابي فيها تجلّى في ذاك الجهد الجمّاع ذي الطبيعة الموسوعية.

لم يُسجم الكتاب سجماً واحداً أو ينسّق بأنساق منتظمة، فقد خلا من المنهجية والتقسيم والتبويب الواضحين. حتى أن أقوال الإمام أبي حنيفة المميّزة بخط فوقها وردت متتالية وجاء عقبها الشرح مباشرة من غير فصل أو تبويب. ولم يقصد بهذا خلو الكتاب من الانتظام بفصول. فقد أورد مؤلّفه بعض الفصول بعنوان وبعض الفصول من غير عنوان. لكن تراتب الفصول لم يتتابع بنهجه ومضمونه تبعاً لمواضيع متصلة، بل تعقيباً على قول أبي حنيفة ثم إسهاباً وعرضاً لمسائل ومعاني متشتّتة يربطها بالموضوع السابق خيط، وأحياناً تشذ عن الموضوع. ويستثنى من ذلك القسم المتعلّق بصفات الله الذي تتابعت فصوله تتابعاً متناسباً مع صفات الله عز وجل السبع التي ميّزها علماء الكلام.

لغة الكتاب سليمة بشكل عام، مع اعتناء في تخيّر الألفاظ وانتقائها إلى حد التصنّع أحياناً على عادة الأعاجم. لكن الجمل طويلة في بعض المواضع

وخالية من الفواصل، كما أن النقط موضوعة في غير مكانها المناسب أحياناً. ولا يخلو النص من أخطاء لغوية ظاهرة للعيان في مواضع كثيرة، وركاكة في بعض التعابير. وعالم النحو تحيّره قراءة النص إن قصد ضبط بعض القواعد البسيطة، كما ذكرنا، ولعلّ ذلك من الكاتب أو الناسخ.

تضمّن الكتاب جملة مواضيع ومسائل جاءت على هذا المنوال:

- تقديم مطوّل تضمّن أدعية وتوسّل لله والرسول وتأكيداً على التوحيد المطلق مع عرض لطرق الإيمان بالعقل والمنطق والحجج والحجاج إضافة إلى خليط بسيط من الإشراقات.
- مواضيع متفرقة لطرق الإيمان والمعتقدات وقول لأبي حنيفة حول البعث.
- فصل في إثبات المعاد الجسماني، وفصل في المعاد الروحاني.
- فصل في استدلال الفلاسفة على أبدية النفوس البشرية، وفصل في مقالتهم في أمر المعاد وفصل في إبطال النافين حشر الأجساد.
- أقوال الإمام أبي حنيفة ومسائل مختلفة ومتعدّدة من الشروح.
- أقوال أبي حنيفة ومسائل الصفات.
- فصل في الحياة، في القدرة، في علم الله، في مذهب الفلاسفة أن الله لا يُعلم الجزئي، في الكلام، في السمع والبصر، في الإرادة.
- أقوال وردود حول التجسيم والتشبيه وشروح مستفيضة.
- فصل في الدلائل السمعية على أفعال العباد، وفي بيان متمسّكات المعتزلة.
- فصل في الفضل، وفي النص.
- أقوال لأبي حنيفة مختلفة مع الشروح.
- أقوال لأبي حنيفة وشروح مفصّلة حول الجنة والنار والموت والبعث.

ويتبيّن ممّا تقدم خلو التراتب والتتالي من انتظام المواضيع انتظاماً منهجياً يراعي دقة المضمون وتسلسل مسائله. إلا أن المواضيع مواضع كلامية

عالجها أئمة الكلام من المعتزلة والأشاعرة إضافة إلى معالجة الأصوليين لها، لكن شرح الشيخ محمد لها جاء مشبعاً بأفكار المناطقة والفلاسفة والعلماء إلى جانب أصحاب الكلام، علاوة على بعض الشطحات الفلكية والصوفية. وقد ظهر فيها كلها متمسكاً بالموقف الحنفي منافحاً عن عقيدة أهل السنة والجماعة مدافعاً عن الخلافة مواجهاً للرافضة والمتطرفين في التمذهب.

**طريقة التحقيق:**

توفّرت لنا النسخة الحجرية المطبوعة في تركيا بمكتبة الحقيقة. ولم تُشر النسخة إلى مكان المخطوط. لكن شكل النسخة يطابق صورة عن المخطوط. ومن المؤكّد أن هذه المخطوطات موجودة في مكتبات اسطمبول.

رسم الناسخ خطه بخط نسخي. وجاءت الصفحة بمعدل 23 سطراً معدل كلمات السطر الواحد 12 كلمة ليّن الكاتب الهمزات ووضع الشدّات وبعض التنوين. جُمِعَ الكتاب على 413 صفحة. بدأ بـ: «بسم الله الرحمن الرحيم سبحانك سبحانك ربي وأنت قبل تسبيح كل مسبّح سُبّوح». وانتهى بالقول: «فنحمد الله على تيسيره الاتمام، حمد الانصرام له ولا انفصام. وصلى الله على سيد الأنام محمد المصطفى بأفضل السلام وعلى آله وصحبه الكرام. وقع الإتمام في شهر ربيع الأول من شهور خمس وعشرين وتسعماية على يدي أضعف الفقراء محمد بن بهاء الدين بن لطف الله عمّهم الله بلطفه، وأظفرهم بعطفه، الحنفي مذهباً البسطامي مشرباً. سنة 935هـ». وهذا يظهر ابتعاد النسخ عن إتمام الكتاب بعشر سنوات. كما تظهر الخاتمة إنتماء الشارح المؤلّف لأبي يزيد البسطامي (الثالث الهجري) المتصوف المعروف.

حقّق النص على الشكل التالي:

- إعادة ضبط آيات القرآن الكريم وتصويبها في الهامش تماماً إن وقع فيها خطأ بكلمة أو أكثر في المتن. ووضع لكل آية هلالان متوجان في المتن وأسندت في الحاشية.

- إعادة ضبط أحاديث الرسول بطريقة ضبط الآيات، ووضع لها معقوفان في المتن، وأسندت في الحاشية.

- أعطيت ترجمة مقتضبة لكل عَلَم ورد في النص ولمحة عن كتبه ومذهبه عند الإمكان. كذلك الأمر بالنسبة للفرق. وإن لم يرد التعريف بكل من الأعلام عند وروده لأول مرة فقد ورد لاحقاً أحياناً، ممّا جعلنا نغطي كل الأعلام.
- تم فصل الفصول بصفحة جديدة.
- وضع خط تحت كلام الإمام أبي حنيفة لتمييزه.
- أبقي النص كما هو، وصوّبت بعض الكلمات النادرة التي تبيّن أن خطأها وارد في النسخ لتكرار الصواب منها لاحقاً.
- ورد التنوين عند الاقتضاء للإفصاح عن المعنى.
- ضبط النص بفواصل ونقاط قدر الإمكان.

وأخيراً نتمنى من الله التوفيق العون، والدعاء للشيخ محمد محيي الدين بن بهاء الدين الشارح الجليل.

رفيق العجم

# كشاف الرموز المستخدمة في التحقيق

﴿ ﴾ الهلالان المتوجان: خاص بالآيات القرآنية.

[ ] المعقوفان: خاص بأحاديث الرسول.

1.... الرقم المتسلسل: خاص ببدء الصفحة الحجرية.

( ) الهلالان: خاص بكل كلام محدد وبالمصطلحات والتواريخ.

- - المعترضان: خاص بكل عبارة تعترض الكلام للتوضيح.

: النقطتان: خاص بالإفصاح عما يأتي بعدهما.

# بسم الله الرحمن الرحيم

سبحانك سبحانك ربي وأنت قبل تسبيح كلّ مُسبِّح سبوح. يا لك من شأن أجلّ وأعلى من أن يحاط بوصفه ويحصى ثناؤه بالقلب والروح **﴿تسبح لك السموات السبع والأرض ومن فيهن﴾ ﴿والطير صافات﴾**[1] **بتسبيحك يبوح. يا من نفحات نفس الأنس من طيب ذكرك يفوح. ولمعان قبس القدس من نور شكرك يلوح. سرادق سماء ساحة سلطتك لسرائر الضمائر مفتوح. يا من سنا برق سواطح سبحات سبوحيتك للأسرار فتوح وإن من شيء إلاّ يسبح بحمده﴾**[2] لكن كل تسبيح بالنسبة إلى جلالك تقصير. يا من منك بدأ الأمر وبك بدا وإليك المرجع وإليك المصير. فأذكرك امتثالاً لأمرك ذكراً كثيراً بلسان القلب وقلب اللسان في النفس وفي الملا. فأوف لي بعهدك وانجز فيَّ وعدك واكرني في نفسك وفي الملأ الأعلى. وأشكرك ولا أكفر بك وأترك من يهجرك فزدني شكراً قال رب اشرح لي صدري، ويسّر لي أمري[3].

وصلِّ على من اصطفيته لنفسك وقرباتك. واصطفيته لنبوتك ورسالاتك. وارتضيته لفتح باب شفاعتك. واستخلفته لنشر آثار رحمتك. وأظهرته بأظهر آياتك. وأيّدته بأبهر بيّناتك. وحمدته بما أودعت فيه محامدك فسمّيته محمداً. فحمدك بما أنت أهل له وسبق الكل بأن كان محموداً وأحمداً. اللّهم صلّه بصلات صلواتك وتسبيحاتك عليه. وأوصل من كان من اهتدى بهداه صلوات إليه. ثم صدّقه في وعده وتفضّل به علينا. بتضعيف

(1) سورة الإسراء: الآية 44، سورة النور: الآية 41.

(2) سورة الإسراء: الآية 44 **﴿وإن من شيء إلا يسبح بحمده﴾**.

(3) سورة طه: الآيتان 25 ـ 26 .**﴿قال رب اشرح لي صدري * ويسّر لي أمري﴾**.

صلواتنا منعكساً منه إلينا. وسلّم على آله ورثة كمالاته. وعلى أصحابه حملة كلماته.

وبعد، فلمّا كان التقابل الأصلي والتضاد الحقيقي بين الإمكان والوجوب، وحاز الوجوب كلّ كمال وبقي في الإمكان كل نقض ومسلوب؛ كانت الكمالات التي في الممكنات ظهورات الذات الأحديّة، بملابس الأسماء والصفات، استيلاء على عوالم الإمكان بالبروز والظهور، كما استولى عليه بالتأثير وتسلّط قدرته على كل مقدور. فكانت الكمالات الإلهية حزب الله الغالب، والخزي والسوء على من يعاديه ويغالب. فمراد الحق من إعطاء كمالاته على عباده ليس إلاّ الإظهار. فالعلماء الظاهرون المظهرون علوم الله على أعداء الدين أنصار. ومن حدّث بما أنعم الله عليه فهو من أنصار الدين، ومن كتمه وأخفاه فهو في أداء شكره من القاصرين. فالعلم في طورَي الوجوب والإمكان أشرف الفضائل، وعلى فضل صاحبه أدلّ الدلائل. ومع ذلك هو خلف صالح يتأبّد ويتواتر على صاحبه حسناته. بعدما مات وماتت معه أوزاره وسيئاته.

ولقد كنت منذ زمان أعزم على أن أبقى علماً نافعاً يحقُّ الحقَّ ويؤيّد الدين. ويهتدي بالنجم دلالاته في ظلمات الضلال إلى عين اليقين، ليعود عليَّ عوائده، ولا ينقطع عني فوائده. ويكون سيفاً مسلولاً على أعناق الجاحدين، وسهماً مرميّاً في صدور المستكبرين. ويكون لي ذكراً بعدي، وأجراً في لحدي، وذخراً لعودي. لكن كان يوهنني في عزمي ذاك هجوم الصوارف، ويصرفني عمّا عزمت عليه ما يُرى في الزمان من كساد المعارف، وتداني اعناق همم أعيان الرجال، وتقاصر أيدي الأئمة عن بلوغ درجات الإجلال بإعراضهم عن الحق الآجل، وعكوفهم على الباطل العاجل. بحيث انسلبت عن القلوب حميّة الفحليّة بإيثارهم الحال على المآل. وغلبت عليهم الشهوة الأنثوية في ميلهم إلى المآل. حتى كانوا يقدّرون مقادير الأشخاص بالملابس والمناصب. ويعدّون التعدي على الأموال والأنفس من المفاخر والمناقب. ويجعلون مجالس العلم ملاهي وملاعب. كلاّ لعمري انّ هذا الزمان صعبٌ. وكيف والأموال والأعراض نهب. والولاة قطّاع والرعاة سباع، والرؤوس رعاع. والله ما شوهد مثله في عصر ولا نقل بسماع. يؤتمن على

اللحم الكلاب. ويستطاب على نغمة الهزار صوت الغراب.

إن هذا الشيء عجاب. حتى قوّى الله عزمي عليه، وشرح صدري إليه. إذ ناداني سرّي بلسان الحال، ونبّهني عن نومة الغفلة فقال: ألم يشرح لك ربك صدرك بأنوار معرفته. ووضع عنك وزر القسوة والظلمانية بآثار رحمته. ألم يجدك ربك يتيماً عن العلم والفهم فآواك. ألم يجدك ضالاً عن سنن الحق فهداك. فأما يتيم الحق فلا تقهره بالإعراض. وأما سائل الصدق فلا تنهره بالإغماض **﴿وأما بنعمة ربك فحدّث﴾**[1] شكراً. وأمّا عطيّته فأظهرها فعلاً وذكراً. وأما العلم فلا تكتمه عهدك، وورّثه بعدك، وذكّر في قوله تعالى: **﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون. إلاّ الذين تابوا وأصلحوا وبيّنوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم﴾**[2].

فتذكّرت وكنت واعيه. وتنبّهت وأحببت داعيه. فصممت عزمي. وأحكمت جزمي. على أن أكتب ما أجرى الله على قلمي. ولا أغيّر ما انعكس أولاً من قلبي إلى رقمي. مع اني ما نظرت في العلوم العقلية قريباً من ثلثين، ولم أتعوّد الفكر والنظر عيناً بعد عين. لكن أرجو أن يلهمني الله في مبادىء النظر. ويغنيني عن دقائق الفكر. فجعلت أتدبر. وشرعت أتفكر. فنظرت نظراً صحيحاً. وتحققت تحقيقاً صريحاً.

إن الواجب على العاقل أوّل كل واجب، والمهم له قبل كل مقاصد ومطالب، أن لا يتغفّل لحظة، ولا يتعطّل لمحة، بعدما أنعم الله عليه بالمزيد، وسدّده بالعقل السديد. بل يجتهد أشدّ الاجتهاد، ويعتصم بحبل الصدق والسداد. ويجالي في الأنفس والآفاق نظره. ويختبر خير كلّ شيء وخبره. ويتفكّر في أنّه من أين وفي أين وإلى أين. هل ابتدأ الأمر في هذا المشهد أو انتقل من الغيب إلى العين.

ويتخلص من ظلمات الجهل والضلال. ويهتدي إلى نور الأنس والوصال. ويعلم بالفكر الصريح والنظر الصحيح. إن له إلهاً واحداً أحداً

---

(1) سورة الضحى: الآية 11.

(2) سورة البقرة: الآيتان 159 ـ 160.

صمداً ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾[1] أوجده وأوجد جميع العالم ووجوده من ذاته. وتعالى بسمو أسمائه. وتنزّه بصفاء صفاته. علمه محيط بالأشياء وقدرته شامل للممكنات. وحكمته داع وإرادته مخصّص للموجودات. متّصف بسائر صفات العزّ والكمال. متنزّه عن سمات النقص وشوائب الزوال.

وهذا القدر واجب على كل عاقل عقلاً، مع قطع النظر عما أوجب الله وجوبه نقلاً. فإن الله أعطى جوهر العقل للعاقل. مع ما أنعم الله عليه باستعداد سائر الفواضل والفضائل. إلاّ لأن يشكره بالعلم والانقياد. ويختار الصلاح من الفساد. ويرغب إلى الخير من الشر. ويفرّ إلى النفع من الضرّ. وأي صلاح أصلح من علم موجده وخالقه. والانقياد إلى منعمه ورازقه. وأيّ فساد أشدّ من الاقتناع ببهيمية طبعه والانخداع بعين جهله. والخسران في الدنيا والآخرة بحرمانه من النعيم الدائم ونبله وانحطاطه عن رتبة الكمال وفضله. وأيّ شكر أتمّ من ملاحظة عظمة المنعم وجلاله، ومطالعة محامد المولى وجماله، ومراقبة آلائه ونعمائه، خصوصاً لأعدائه فضلاً عن أوليائه. والخضوع لدى عظمته إجلالاً والخشوع لسطوته وسلطانه ابتذالاً. والعقل مُسَبّد[2] في هذه الإدراكات وإدراك وجوبها.

ألا ترى إلى ما حكى الله في كلامه القديم، من نبيّه وخليله ابراهيم، عليه أفضل الصلوات والتسليم. ﴿وكذلك نري ابراهيم﴾[3]. فإنه عليه السلام حين بلغ وعقل، وحّد ربّه لمجرد النظر، وصرف العقل. وتبرأ من الشرك الذي رأى من قومه فقال لأبيه رئيس قومه ومحرّضهم على الشرك، على وجه النصح والدعوة إلى الحق واليقين، على عكوفهم في الباطل المحض وخروجهم عن مقتضى العقل وإهمالهم النظر الصحيح ﴿اتتخذ أصناماً آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾[4]. أي بين كونه ضلالاً غير محتاج إلى تنبيه وإرشاد من وحي وإرسال.

ثم إنه عليه السلام بعد علم بالنظر والاجتهاد وأنّ له إلهاً واحداً واجباً وجوده

(1) سورة الاخلاص: الآيتان 3 ـ 4.

(2) السبد: ما يطلع من رؤوس النبات. والمقصود أن العقل متنبّت ومتجذّر في هذه الإدراكات.

(3) سورة الانعام: الآية 75 .﴿وكذلك نُري ابراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين﴾.

(4) سورة الانعام: الآية 74.

من ذاته، ووجود العالم أجمع من عطيّاته، خلبته الهمّة العلّية والفطرة السنيّة. ودعته إلى شهود الحضرة العلّية. فأجاب تلك الدعوة مع صدق النيّة. وتوجه إليها بالكليّة **﴿فلما جنّ عليه الليل﴾**[1] وانقطعت عنه الأنوار الحسية. واشتغل عن الخلق إلى الحق بالكليّة. واستخلص سرّه عن الأغيار. وتوجّه بكليّته وسرائره إلى الله الواحد القهار **﴿رءا كوكباً﴾**[2] منيراً مستنيراً صافياً عن الكدر والكثافات، ظاهراً فيه من الأوصاف الإلهيّة بعض الصفات. فتجلّى سبحانه له فيه لصفاء قابليّته واستعداده وكمال تطلّبه واسترشاده. كما تجلّى لموسى عليه السلام من الشجر الأخضر في صورة نار. وأشرق في قلبه نور الأنوار. فقال بغلبة سلطان الحال. وسطوة جلوة الجمال **﴿هذا ربي﴾**[3] فلما انقضى ظهور الحال. وانكسر سورة المشاهدة عاد إلى عالم عقله واحتاط في قوله. ونظر في الكوكب ثانياً في حال صحوه **﴿فلما أفل﴾**[4] تبرأ مما قاله في السكر والهيجان، وحكم بعدم صلاحيته للربوبيّة، فقال **﴿لا أحب الآفلين﴾**[5]. **﴿فلما رءا القمر بازغاً﴾**[6] وقد ظهر فيه آثار الحسن المحقّق. وبهر فيه أحكام النور المطلق أكثر مما ظهر. وبهر في الكوكب الأول وتحرّك ما سكن من شوقه، وانصبّ عليه سيل العشق من فوقه، وشاهد مطلق الجمال، وغني عن التفصيل الإجمال **﴿قال هذا ربي﴾**[7] فلمّا صحا بعد محوه. وتذكر ما قال في صحوه. واستعبر واعتبر. ونظر نظرة في القمر **﴿فلما أفل﴾**[8] وعرف عجزه عن درك الحقيقة إن لم يتدارك ربّه بهدايته، ولم يعنه بعنايته، قال متبرّءاً من تأثر نيّته وعزيمته. إلى حول الله وقوته **﴿لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الظالمين﴾**[9] الذين احتجبوا بالظواهر عن السرائر والمظاهر عن الظاهر. إن تجلّى لهم الحق المطلق لحظة في مقيّد، فعمّا قليل يختفي عن البصائر ويستتر عن الضمائر.

---

(1) سورة الانعام: الآية 76. **﴿فلما جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾**.

(2) سورة الإنعام: الآية 76.

(3) سورة الانعام: الآية 76.

(4) سورة الانعام: الآية 76.

(5) سورة الانعام: الآية 76.

(6) سورة الأنعام: الآية 77. **﴿فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكوننّ من القوم الضالين﴾**.

(7) سورة الانعام: الآية 77.

(8) سورة الانعام: الآية 77.

(9) سورة الانعام: الآية 77.

ثم إنه عليه السلام، لما اعترف بعجزه اعترافاً صادقاً. وتوجه إلى مولاه ومولّيه توجيهاً كلياً. واستهدى بهدايته استهداء قلبياً وروحياً. تجلّى عليه الحق تجلّياً نوريّاً صورياً، بصورة كبريائه في أتم مظاهر النوريّة. وأعظم أنواره الصوريّة. حتى انقهر سلطان عقله تحت استيلاء التجلّي وقهره **﴿فلما رءا الشمس بازغة قال﴾**[1] من كمال الوَلَهِ وتمام الدَّلَهِ، مستشعراً قلبه النور المطلق الأزهر، والحق المحقّق الأنور **﴿هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت﴾**[2] تبرأ بالكلية عن عالم الصور وتوجّه إلى خالق القوى والقدر، وترقّى استعداده عن تقييد التجلّي بالمظاهر الصورية الجزئية. ووسّع دعاؤه الاطلاق والتجليات الكليّة **﴿قال يا قوم اني بريء مما تشركون﴾**[3] من الصور الحسّيّة الأثريّة والأشكال المضيئة النورية، وإن لم أكن عاكفاً مثلكم في الظواهر ومشتغلاً بالمظاهر عن الظاهر **﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض﴾**[4] الذي كان ولم يكن معه شيء من السماء والأرض وما فيهما ثم أوجدها بعد ما لم تكن، فهو متعالٍ عن التقيد بصورة منها، والتعيّن بعين منها. فهو الواحد الحق والآله المطلق **﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾**[5] **﴿حنيفاً﴾**[6] مائلاً عن الخلق إلى الخالق مسلماً مخلصاً قلبي له عن كل العوائق والعلائق **﴿وما أنا من المشركين﴾**[7] الذين يشركون الصور لواهبها والخلق لخالقها فيكون هذا، في هذا ربي، إشارة إلى الكواكب من حيث أنه ظهر فيه الرب وتجلّى، فيكون إثباته عليه السلام الربوبية في الحقيقة، للظاهر لا للمظهر وللمطلق دون المقيّد، كإثبات الله تعالى الالوهية للنور الظاهر في صورة النار لموسى، صلوات الله عليه، من حيث خلقه فيه كلمة **﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾**[8]. وأما نفي الربوبية بعلة الأفول، فإنما هو على الصورة المقيدة المتعينة من حيث تعيّنها وتقيّدها، بعد اختفاء ما ظهر فيها من الجمال المطلق واستتار الحسن الحق بحجاب التعيّن الملحق، فكأنه كني بأفول الكوكب عن انقضاء الشهود وزواله عن القلب.

---

(1) سورة الانعام: الآية 78.
(2) سورة الانعام: الآية 78.
(3) سورة الانعام: الآية 78.
(4) سورة الانعام: الآية 79.
(5) سورة الشورى: الآية 11.
(6) سورة الانعام: الآية 79.
(7) سورة الانعام: الآية 79.
(8) سورة طه: الآية 14. **﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾**.

فهذا الكلام المنقول في هذه الآي عن ابراهيم عليه السلام هو نظر واستدلال قبل الوحي والإنزال. وأمّا إذا كان بطريق وضع قول الإبطال، فهو أيضاً دعوة لقومه إلى النظر وتعليم لهم الإستدلال.

فالحكاية، على كلا التقديرين، دليل على استقلال العقل في أمر الإيمان، وإشارة إلى وجوبه وجوباً عقلياً. فإذا، العقل والنقل متطابقان والنظر والأثر متوافقان في وجوب الإيمان والإيقان. وإن كان الاعتقاد ببعض العقائد واجب بالنقل فقط، وطريق معرفتها منحصرة به. فالعقائد الدينية أصل الدين وبها يحصل للمؤمن الموقن اليقين. وبعدما حصل بها الاعتقاد بحقّية الرسل والكتب يستنبط سائر الأحكام، من الأمر والنهي والحلال والحرام. فالاعتقاد باتَ حق وأولى بأن يكون من الفقه الذي ورد بفضله الآثار، وشهد بعلو شأنه الأخبار. وإن كان كون العمليات، أيضاً، من الفقه مسلّماً، وكون الأول والثاني متمّماً ولذلك سموها بالفقه الأكبر ووصفوها بأنها أصل للدين الأظهر. وهي الكمال الأتم الذي خلق الله الإنسان لأجله، وبها فضّله على كثير من خلقه. وهي أوّل الأمر وآخره. ومبنى العمل وثمره. وما تصحّ الأعمال إلا بعد صحتها. وما شرعت إلا لتكميلها وتقويتها. ولعظم أمره وعلوّ شأنه كثرت لها الرغبات. وترجمت عنها العبارات، بكل ألسنة ولغات، وتزاحمت فيها الآراء والأفكار، وتصادمت الأدلة والأنظار. كثرت البدع والأهواء وشاعت أباطيل الأنظار وأراجيف الآراء. ذلّ كثير من الناس وضلّ، عزّ من ثبت على الحق وقلّ. وكان كما أخبر رسول الله ﷺ، قبل وقوعه، فكان معجزة من معجزاته بظهور صدقه وسطوعه. وقال ﷺ: [ستفترق أمتي ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلاّ واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي][1].

فينبغي أن لا يقول، في هذا الباب، على كلام أحد إلاّ أن يكون أوحدياً. وبالعلم والعمل والفقه والدين وارثاً محمديّاً. تأيّد علمه بالأعمال.

(1) الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، بيروت، دار إحياء التراث، د.ت، باب 18، ج 5، ص 26.
وقد ورد هذا الحديث في سنن ابن ماجه، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إيحاء التراث، 1975، باب 17، ج 1، ص 1322، بلفظ «الجماعة» كذلك:
=

وتفرّد بالفضل والكمال. تطابق في علو شأنه علماء الأعصار. وتوافق في وضوح برهانه عقلاء الأمصار. تواترت عنه أطايب الآثار. وتكاثرت عنه أعاجيب الأسرار. اقتدت به الأمة المحمدية وتفرّدت برأيه الملّة الأحمدية. وما أحد أحق بهذه الأوصاف السنيّة. وأولى بالأخلاق العليّة إلا من نقل في فضله الآثار. حتى من النبي المختار. وشهد بكماله من الصحابة الأبرار ومن التابعين الأخيار. يغترف من بحره أئمة الأمة. ويعترف بفضله الكلّ حتى خلاف الملّة. وهو سراج أمة محمد. ومنهاج ملة أحمد. الامام الأعظم والمقتدى المكرّم المعظّم أبو حنيفة[1] الكوفي - رفع الله - له بعدد من اقتبس من نور علمه درجات. وبارك له بقدر ما أحيا الشريعة المحمدية. وأوضح السنة النبوية بركات. وجعل دمه مهبط الأنوار، كما جعل نفسه منبع العلوم والأسرار. فالتعويل كل التعويل ليس إلا على ما جرى من لفظه المعتبر، وهو المختصر المنسوب إليه الموسوم بالفقه الأكبر.

فأردنا أن نفصّل مجملاته. ونفتح مغلقاته. لتسهل استفادته. وتعم فائدته. مستمداً من روحانيّة الإمام. ومستعيناً بالله خالق الإمام. فجاء بحمد الله كتاباً جامعاً من فوائد الحكم فرائدها، وحاوياً لجوامع الكلم مانعاً زوائدها. مع تحقيقات لم يسبقني بها أحد من القوم فيما يحرّرونها، ولا وقعت إليها إشارة في كتب يدرسونها. ويسر الله الاتمام بعونه في مقدار ستة أشهر مع اني ما حرفت إليها من الوقت إلا قدر ساعة من بعض ليال منها أو نهار، مع توزع البال من ضيق الحال، وكثرة الأشغال من اعدام وإقلال. وسمّيته بالقول الفصل. إذ كلّه جدّ ما هو بالهزل. ولما لم يكمل التحقيقات إلاّ بتزييف التغليطات. أوردت مذاهب المخالفين وأبطلتها. وبذلك حقّقت المذهب وأيّدتها. والله حسبي ونعم الوكيل وأنا العبد الذليل. وهو المولى الجليل.

---

= في: مسند الإمام أحمد بن حنبل، بيروت، المكتب الإسلامي، ط 2، 1978، ج 3، ص 145. وفي: معالم السنن، شرح سنن الإمام أبي داود، حلب، المطبعة العلمية، ط 1، 1933م، ج 4، ص 295. وقد ورد في صيغة مختلفة عند: ابن ماجة، أحمد بن حنبل، الترمذي، الدرامي.

(1) النعمان بن ثابت (80 - 150هـ/ 699 - 767م) أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. ولد ونشأ بالكوفة. وتوفي في حبس المنصور العباسي الخليفة ببغداد.

# فصل

**قال رضي الله عنه: أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه**: أي هذا الذي يذكر أصل التوحيد أو أصل التوحيد هذا. وإضافة الأصل إلى التوحيد إضافة الصفة إلى موصوفها. أي الأصل الذي هو التوحيد والمعطوف، وإن كان شاملاً له، لكن إفراده وتقديمه بالذكر لكونه أصل الأصول وعمدة في الباب. ويحتمل أن يكون المراد بأصل التوحيد مجموع العقائد المذكورة، فكان التوحيد التام المعبّر هو توحيد الله تعالى من حيث اتصافه بالصفات المذكورة وتنزهه عن النقائص المسلوبة. فيكون التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه، في المفهوم فقط لا في الذات. ويكون ما لم يتعلق بذات الله وصفاته من المسائل المذكورة، إن لم يكن ردّها إلى الأفعال وإن كان بنوع من التأويل، من الملحقات الفرعية لا من العقائد الأصلية، حتى لا يوجب خروجه من العنوان كثير شيء من النقصان. وعلى ما عليه: متعلق بالاعتقاد مضمّناً الوقوع، أي يصح الاعتقاد الواقع عليه، ويسلم عن الزيغ والضلال، ويطابق ما عليه في نفس الأمر الحال، ويكون عليه النبيﷺ والأصحاب **والآل، يجب وجوباً** شرعياً في الكل، وعقلياً أيضاً في البعض.

**أن يقول المكلّف**: فإنه لا وجوب في حق الصبي والمجنون، وإن كان إيمان الصبي معتبراً إن آمن، أمرٌ يجب لكل من أراد الإيمان في تتحقيق الإيمان أن يقول، مترجماً عمّا في قلبه إطاعة لربه **انقياد لدعوة** نبيهﷺ، فإن القول المجرد ليس هو بإيمان وإن كان من الإيمان. آمنت بالله: والإيمان في اللغة جعل الشيء آمناً لأنه أفعال من الأمن، والهمزة للتعدية. يقال آمنه فآمن. ثم خصّته أهل اللغة بالتصديق لأنه جعل المصدّق آمناً من التكذيب. إلاّ أنهم لا يكادون يستعملونه معدّى بالأحرف لاصطلاحهم على أن يضمّنوه معنى

الاعتراف، فيعدّونه بالباء كما في ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه﴾[1]. أو معنى الإذعان والقبول فيعدّونه باللام كما في ﴿وما أنت بمؤمن لنا﴾[2]. ثم الشرع خصّه بالتصديق المخصوص وهو تصديق النبي ﷺ في ما أتى به من عند ربّه إجمالاً، وفي ما علم بالضرورة من دينه تفصيلاً. ثم المراد من هذا التصديق ما هو، أهو التصديق الذي جعله المنطقي قسماً من العلم وقسماً للتصور، أو هو أمر آخر.

وقد فصّل في هذا المقام شارح المقاصد[3] ونقل عن بعض المتأخرين تحقيقاً حاصله: أن المعتبر في الإيمان هو التصديق الاختياري، أي نسبة الصدق إلى المتكلم إيقاناً بالاختبار. فإن من سمع الدعوة ورأى المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي، بلا اختيار منه بل مع عناده واستكباره، لا يكون هذا التصديق إيماناً شرعياً، ولا يسمّى تصديقاً لغة. وكون التصديق مأموراً به يدلّ على كونه اختيارياً زائداً على العلم الذي هو كيفية نفسانية لا انفعال محض، لا مدخل فيه للاختيار، ولا يصلح محلاً ومتعلقاً للأمر. بخلاف التصديق الإختياري، فإنه فعل قلبيّ اختياري صالح لكونه متعلّقاً للأمر. ثم إن ما استصوب هذا التحقيق، بأن هذا القول يميل تارة إلى أن الإيمان هو نوع من التصديق المنطقي وتارة إلى أنه ليس من جنس العلم أصلاً، بل هو فعل اختياري مغاير للعلم الذي هو كيفية أو انفعال. واختار أن الإيمان هو التصديق المنطقي الذي يعبّر عنه بالفارسية «بكرويدن وباوركردن»، وهو بعينه التصديق اللغوي الذي ضده الإنكار والتكذيب.

غاية ما في الباب، أن هذا التصديق قد يكون بمباشرة الأسباب

---

(1) سورة البقرة: الآية 285.

(2) سورة يوسف: الآية 17.

(3) هو السّعْد التفتازاني (712 ـ 793هـ/ 1312 ـ 1390م).
معجم المطبوعات العربية والمعرّبة جمعه ورتبه يوسف اليان سركيس، مصر، مطبعة سركيس، 1928م، ص 635 ـ 638.
هو سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان (بلاد خراسان) وتوفي بسمرقند، ودفن في سرخس.
الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 218.

الاختيارية كصرف الحواس وترتيب المقدّمات ونحو ذلك. وقد يكون بدونه كمن صدّق بطلوع الشمس بوقوع ضوئها عليه. وكون الإيمان صالحاً لأن يكون مأموراً به إنما هو باعتبار كونه منوطاً بالأسباب الاختيارية. وأيّد ما قال بما نقله عن ابن سينا[1] من قوله بالشفاء في كتابه المسمّى «نشف نامه علاي»: إن التصديق، الذي هو قسم من العلم وقسيم للتصور، هو نسبة الذهن الثبوت أو الانتفاء إلى ما في نفس الأمر بالمطابقة ومعناه بالفارسية «صادق داشتن وكرويدن». وضدّه التكذيب الذي معناه النسبة إلى الكذب ويقال له بالفارسية «كاذب داشتن». ثم لمّا ورد عليه أن التصديق المنطقي إذا كان هو بعينه اللغوي والمعتبر في الإيمان، ومأخوذاً في مفهومه معنى «كرويدن وصادق داشتن» الذي ضده التكذيب وكاذب «داشتن»، فيكون التعيين الحالي عن القبول والإذعان المقارن للجحود والاستكبار، كما للسوفسطائي[2] ولبعض الكفار، تصوراً محضاً لا تصديقاً ولا مقارناً للحكم بمعنى الإيقاع والانتزاع. وهو بيّن البطلان، اضطرب والتزم الخروج عما يهمّه في بحث الإيمان. وقال لا إلاّ كون التصديق المنطقي على ما يفهمه رئيسهم، لا على مايفهمه كل نسّاج وحلاّج، هو بعينه اللغوي. وأنه لا يصح بث القول واطباق القوم، على أن المعتبر في الإيمان هو اللغوي دون المنطقي. فكان تفصيلاته الموردة لتحقيق الإيمان راجعاً إلى بيان كون التصديق المنطقي هو اللغوي، وانه لا يصح القول بأن المعتبر في الإيمان هو الثاني دون الأول، لا تحقيقاً لحقيقة الإيمان، إذ لا يلزم من كون المنطقي هو بعينه اللغوي كون حقيقة الإيمان هو عينه لا غير. وقد كان سوق الكلام مشعراً بأن هذه التفصيلات والتكلّفات، إنما هي لتحقيق الإيمان وأنه هو التصديق المنطقي اللغوي وانه يتضمن معنى القبول والإذعان. وفهم من آخر كلامه الميل، بأن الإيمان يكون تصديقاً وترك الجحود والاستكبار شرطاً. ثم أظهر الشك في

---

(1) ابن سينا (370 ـ 428هـ/ 980 ـ 1037م) الحسين بن عبد الله، أبو علي. صاحب تصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات. يلقب بالفيلسوف الرئيس. ولد في بخارى وتوفي في همذان.

(2) السفسطائيون، في التاريخ الإغريقي، جماعة من المعلمين حاضروا في البلاغة والسياسة والمعارف العامة. صورهم أفلاطون صورة جعلت لفظة السفسطائية مرادفة للتفكير المضل والتمويهي.

إمكان الإيقان بدون الإذعان، وكون بعض الكفار موقنين غير مصدقين، وفي أن كفرهم هل هو لإعدامهم التصديق المعتبر في الإيمان المتضمن للقبول الإذعان، أم لأنهم أبوا عن الإقرار وأصرّوا على التكذيب والاستكبار عن الاحكام.

وأنت خبير بأن من تيقّن جزماً أن النبي صادق فيما أخبر به عن ربه، ولكن مع ذلك أصرّ على الجحود والاستكبار، فهو مصدّق لا مؤمن. كما أخبر الله عن مثله بقوله **﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً﴾**[1] وبقوله **﴿وإن الذين أوتوا الكتاب ليعلمون أنه الحق من ربهم﴾**[2] وبقوله **﴿الذين آتيناهم الكتاب يعرفُونَه كما يعرِفُون أبناءَهم وإن فريقاً منهم ليَكتُمُون الحق وهم يعلمون﴾**[3]. فإن من البيّن أن المراد بالعلم والمعرفة والاستيقان، المذكورة في هذه الآي، إنما هو التصديق المنطقي المقابل للتصوّر، وإلا فالكل متساوون في التصور. فإذا ثبت أنه علم بالتصور فلا يكون ذلك إلا تصديقاً. فظهر أنه لا وجه للشك في إمكان الإيقان بدون الإذعان، وفي أن التصديق المحض لا يكفي في الإيمان. وهذا الإمكان لا يختص بالإيمان بل يمكن ذلك في كل تصديق ومصدّق، خصوصاً في علماء زماننا، فإنهم كثيراً ما يتيقنون بحقيقة قول الخصم في المباحثة ومع ذلك يصرّون على الجحود، ويعلمون فضل غيرهم عليهم ومع ذلك يقدحونه ويبغضونه. فكذلك مع النبي وبعض العتاة الطغاة كما أخبر عنهم الآي المذكورة. ثم إذا انضم إلى التصديق المذكور القبول والانقياد والانتماء إلى النبي وترك الجحود والعناد، فقد تم الإيمان بلا شبهة. وهذا الفعل الاختياري إن لم يكن هو الإيمان وحده فلا أقل من أن يكون جزءاً أخيراً من الإيمان. لأنه لكونه فعلاً اختيارياً أنسب لأن يكون متعلّقاً للتكليف، والأمر من التصديق وإن أمكن أن يكون التصديق أيضاً مأموراً به باعتبار أسبابه.

ولعلّ ميل ذاك المحقق تارة إلى أن الإيمان عبادة من نوع التصديق

---

(1) سورة النمل: الآية 14.

(2) سورة البقرة: الآية 144.

(3) سورة البقرة: الآية 146.،

المنطقي، وتارة إلى أنه ليس من جنس العلم باعتبار جزئي الإيمان التصديق والإذعان. فهو بريء ممّا اتهم به، ولا يبعد أن يطلق لفظ التصديق في لغة العرب وما يرادفه في سائر اللغات، مثل «كرويدن دراست داشتن» في الفارسي واينانمور بالتركي، على هذا المجموع أي التصديق والاذعان جميعاً. وما منهم قول ابن سينا من.كون المنطقي بعينه اللغوي لا ينافي ذلك. فإنه قد يكون في اللغة للفظ واحد اطلاقات شتّى. وأما في إطلاق العرف العام ذلك الألفاظ، فلا شك، في انه نفهم منها ذلك المعنى المجموعي بلا شبهة، ولعله ليس بمغاير لاطلاق اللغة أيضاً.

وأمّا ما أشار إليه الفاضل التفتازاني[1] من احتمال أن يكون كفر المتيقن المستكبر من جهة ابائه عن ركن الإقرار، كما هو كذلك عند البعض، وإصراره على التكذيب. أو من جهة استكباره عن قبول الاحكام لكونه من امارات التكذيب لا من جهة إعلامه حقيقة الإيمان، فليس بشيء. لأنّا إذا فرضنا أحداً حصل له التصديق اليقيني بلا اختيار منه قبل موته وحين اعتقال لسانه وجوارحه، ولكن بقي في قلبه العتو والعناد واستكبر عن الانتماء والانقياد، فلا شك في أنه كافر مع أنه غير مكلّف بالاقرار ولا بامتثال الأحكام. وما وجد منه التكذيب باللسان فتعيّن أن يكون كفره لاعدامه حقيقة الإيمان وعدم ضمه إلى التصديق الإذعان والإيقان.

وأما الإقرار باللسان فهو ركن من أركان الإيمان أيضاً عند الجمهور وعند أبي حنيفة. لكنه ركن يحتمل السقوط عند اقترانه بشيء من الأعذار الشرعية كاعتقال اللسان والخوف من أهل الطغيان. وأما من تمكّن من الإقرار ولم يقرّ ولم يتكلم بالشهادتين قط فهو كفار بالله. وذمّ الله المعاند أكثر من ذمّ الجاهل المقصّر يؤيّد ركنيةِ الاقرار، إذ ليس الاضلال بالعارض مثل الاخلال بالجزء وفضلاً أن يكون أكبر ويستحق من الذم أكثر.

فالإيمان أمر واحد وإن كان مركباً وأجزاؤه متعددات. وأما الكفر فقد يكون لانعدام التصديق، وقد يكون لانعدام الاذعان، وقد يكون لانعدام الاقرار. وقيل ان الإيمان اسم لمعنى آخر غير التصديق وهو التسليم. وقال

---

(1) ورد ذكر مرجعه.

الفاضل التفتازاني إن هذا المعنى يعود بالآخرة إلى التصديق، وقد عرفت أن التسليم غير التصديق، إلاّ أن يراد بمرده استلزامه له، إن لم يمكن أن يتحقّق الانقياد والتسليم قبل أن يحصل التصديق واليقين. ولعلّه يمكن ذلك، إن أريد بالتصديق الجزم واليقين، وإن أريد ما يعمّ له والظن فلا. وأما جعل الأعمال من الإيمان أيضاً، وتعريفه بأنه إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان. وهو مذهب جمهور المتكلمين من أئمة الحديث، والمعتزلة[1]، والخوارج[2]. إلا أن الخوارج يقطعون بكفر تارك العمل، والمعتزلة يخرجونه من الإيمان، ولا يدخلونه في الكفر ويثبتون المنزلة بين المنزلتين، وأهل الحديث لا يخرجونه عن الإيمان ويجرون أحكام الإسلام عليه. وذلك عجب منهم من حيث إثباتهم الكل مع انتفاء ما يعدّونه جزءاً منه. ولعلّهم ما جعلوا الأعمال جزءاً من أصل الإيمان، الذي هو الموجب لدخول الجنة، بل من الإيمان الكامل الذي هو المنجيّ من دخول النار قطعاً. إلا أنهم حكموا بأن الإيمان لا يراد به عند الإطلاق إلا المعنى الثاني، ولذلك أطلقوا القول بدخول الأعمال في الإيمان. فيكون نزاعهم معنا، في دخول الأعمال في الإيمان وعدم دخوله، راجعاً إلى النزاع اللفظي.

وفي الإيمان مباحث أُخر أضربنا عن ذكر بعضها، وأخّرنا ذكر بعضها إلى المسائل الآتية ذكرها، المتعلقة بالإيمان بالله أي بوجوده سبحانه، متّصفاً بالألوهية المستجمعة لصفات الكمال المنافية لنقائص الأحوال. فالله، وإن كان صفة للذات، لكنه منزلته منزلة العلم بجريان الأوصاف عليه وعدم جريانه

---

(1) ويسمون أصحاب العدل والتوحيد، ويلقّبون بالقدرية، والعدلية. تجمع فرقتهم مبادىء خمسة: التوحيد، العدل، المنزلة بين المنزلتين، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الوعد والوعيد.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1982، ج 1، ص 43.

(2) هم الذين خرجوا على عليّ أمير المؤمنين، حين أجرى أمر الحكمين، المرجع ذاته، ص 115.

ويراجع بالنسبه للمعتزله والخوارج: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار المعرفة، ص 20، 24، 72، 114.

على آخر، واختصاصه بالذات بغلبة الاستعمال، بل بعدم صدقه على الغير، على المعنى المراد منه بعد حذف همزة اله وتعويض الألف واللام عنه، كما أشرنا إليه، من استجماعه جميع صفات الكمال ومنافاته لنقائص الأوصاف حتى ظنّ البعض انه اسم حقيقي لا صفة، وغفل من أن العلم يوضع لشيء بعينه. وذا[1] لا يمكن إلا بأن يدرك الشيء من حيث ذاته المعينة بلا اعتبار أمر آخر عارض له. ومعلوم أن في ذاته سبحانه لا يتصور ذلك. اللّهم إلا أن يُقال الواضع هو نفسه أو يقال يكفي التصوّر على الوجه الكلي إذا كان منحصراً في الخارج في شخص.

فالإيمان بالله، أن يصدق بقلبه أن له إلهاً أي معبوداً حقيقياً واجباً وجوده من ذاته، المتعال بجمال أسمائه وجلال صفاته، المتنزّه عن امارات المكان وسماته. ثم يقرّ بلسانه حباً وكرامة واستسلاماً وإطاعة. ولمّا اختلف علماء الملة في صحة إيمان المقلّد، وإن كان القول الأصح صحته، كان ينبغي أن نشير إلى بعض العقائد حتى لا يحرم المطالعون عن فضل التحقيق، ويخلص رقابهم عن ربقة التقليد.

فنورد أولاً، دلائل صحة إيمان المقلّد ثم دلائل إثبات الواجب. أما صحة إيمان المقلّد، فلأن حقيقة الإيمان على ما حققناه، يوجد في المقلّد من التصديق الجازم وإستسلام الصادق والإقرار المطابق، ولا معنى للمؤمن الا من وجد في قلبه حقيقة الإيمان واتصف به. وأيضاً، النبي عليه السلام وأصحابه قبلوا إيمان من تكلّم بمجرد الشهادتين حتى ممّن عرف بالجهل ووحشة الطبع من الأعراب، الذين يكادون يلحقون بالحيوانات، مع ظهور الظن بأن أمثالهم لا يجاوزون طور التقليد إلى ذروة التحقيق.

وأيضاً، المقلّد لا ينفك عن دليل إجمالي مثل الاستدلال بمشاهدة المعجزة، أو بسماعه على صدق النبي وبصدقه على صدق ما أخبر به غايته، انه قد لا يقدر على تفصيله وتقريره ودفع الشبه وإفحام الخصوم. والشيخ الأشعري[2]، وإن نَفَى صحة إيمان المقلّد، لكن نقل عنه عبد القاهر

(1) الأوضح وهذا.

(2) أبو الحسن الأشعري (260 - 324هـ/ 874 - 936م) علي بن اسماعيل بن اسحاق. مؤسس مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وتوفي ببغداد.

البغدادي[1] أنه لا يقول بكفرهِ أيضاً. ويقول، المقلّد عصى بتركه الاستدلال فهو في مشيئة الله تعالى، إن شاء عفى وإن شاء عذّبه، فعاقبته إلى الجنة. فيكون نفي إيمان المقلّد راجعاً إلى نفي الكمال ولا نزاع فيه. وأما المعتزلة، القائلون بأن كل مؤمن لا بد أن يكون عنده دليل بحيث يقتدر على حلّ كل الإشكالات الموردة عليه، فمتجاوزون حدّ الإنصاف. فإنّ ذلك المرتبة إنما يجب في كلّ قطر على واحد لا بعينه، على طريق فرض الكفاية. لكن يحتمل أن يكون نفي المعتزلة إيمان المقلّد راجعاً على إخلال المقلّد النظر الواجب عليه. فيكون حكمه عندهم حكم صاحب الكبيرة في كونه من أهل المنزلة. ونحن نقول أيضاً بكونه صاحب كبيرة بإخلاله النظر الواجب، ولكن لا نخرجه، مع ذلك، عن الإيمان كسائر أرباب الكبائر. والحق أن اختلاف الواقع في هذه المسألة إن كان في المقلّد الذي ثبت عنده حال النبي عليه السلام من أخلاقه وشمائله ومعجزاته. ولا شك في أنه من أهل الاستدلال حقيقة، وإن كان إجمالياً، فلا وجه للاختلاف في إيمان مثل هذا المقلّد، ولا إعتبار لقول القائلين بنفيه. فإن الدليل قائم والسنة ثابتة والإجماع في زمن الصحابة منعقد على صحة إيمان مثل هذا المقلد. فالمخالف مكابر. وأما إن كان الاختلاف في المقلّد الذي بَعُدَ منشئه ومسكنه عن بلاد الإسلام، ولم يتفق له الصحبة مع أحد من المسلمين، ولا مع من اطّلع على أحوال النبي والمسلمين، ولم يقع منه النظر في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار بحكم بلادة الطبع وغلبة البهيمية، ثم سمع من أحد خبر النبي، ودعوته وحديث الإسلام والتكليف، فصدّقه بمجرد الخبر من غير تنبّه إلى الفكر والنظر، واقتصر على هذا القدر ولم يلتفت إلى تحقيق ما سمعه، فمات على ذلك فله وجه. وإن أمكن من مثل هذا الرجل الاعتقاد الجازم الصحيح، أن إيمانه صحيح ولا شبهة في عدم الصحة، فالعبرة بوجود التصديق ثم التسليم، ثم الإقرار إن تمكن فيه. وما قيل من عدم نفع إيمان المقلّد، وإن كان صحيحاً بناءً على أن الثواب للمؤمن، إنما هو في مقابلة أتعاب القوة النظرية في إمعان النظر وإدمان الفكر، وترتيب المعلومات وتركيب

---

(1) عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، من أئمة الأصول. ولد ونشأ في بغداد. مات في أسفرائين.

المقدمات. إن أريد به عدم النفع أصلاً فبيّن البطلان، لأن مجرد الإيمان يوجب دخول الجنة وعدم الخلود في النار بحكم النصوص الواردة من السنة والكتاب، وأي نفع أتم من هذا النفع الذي هو أعظم المنافع، وإن أريد عدم النفع، الذي هو في مقابلة النظر والاستدلال، فمسلّم غايته أن يكون للمحقق ثواب أكثر من المقلّد وهذا أمر محقق. ثم الدلائل الدّالة على ثبوت واجب الوجود يورد منها ما عوّلنا عليه.

# فصل

أقول هذا المطلب أعزّ المطالب وأشرف المقاصد وأكثر المسائل الكلامية والحكميّة ليس إلاّ لأجل هذا. وهو مع كونه محرك الأفكار ومزدحم الأنظار. محار العقول والافهام. ومزلّ إقدام الأقدام، مورد الأغاليط والشبهات. ومحل التدقيقات والتحقيقات، يكاد يلحق بالضروريات الحدسيات، لا يتوقف فيه أصلاً أحد من أرباب النفوس القدسيات، وإن كان لا يهتدي إليه من لم يتنوّر بصيرته بأنوار العنايات. ولم يتخلص من ظلمات الأوهام والخيالات بالدلائل القطعيّة، والبراهين اليقينية، إذ قلّ من يتوقف ويتردّد من الناظرين بالانصاف، المعرضين عن الاعتساف، في أن هذا العالم المشاهد من السماء المحنط البسيط التي في الصفاء والصفاقة غاية، والرفعة والمتانة نهاية، القائم بلا عمد، الدائم طول الأمد، المزينة بالأنجم الزهر خصوصاً بالنيّرين الشمس والقمر، والأرض المسطحة الواسعة ذات أقاليم وأقطار من الصحارى والجبال والبراري والبحار، والبساتين مشتبكة الأشجار مجرى الأنهار. ومتفجّر العيون والآبار. وما بينهما من بدائع الصنائع، وعجائب الودائع، من تعاقب الليل والنهار، وتناوب الظلمات والأنوار، واشتداد الرياح القواصف، واحتداد البروق الخواطف، وتراكم السحب، وتراجم الشهب، وتفوّج الثلوج والأمطار، وتموّج السيول والبحار، وأجناس المخلوقات من المعدن والنبات، وأنواع الحيوانات مختلفة الصور والأشكال والهيئات، خصوصاً مجموعة الكمالات العرفانية، أعني الحقيقة الجامعة الإنسانية. وما أودع في كلّ ما ذكر من عجائب العبرة، وبدائع الفطرة، وما أدرج فيه من مصالح الحكم، وروادف النقم، مما يعجز عن إدراكها العقول. ويَعْيَ دونها قوي الفحول. لا بدّ له من موجد مختار متعال من جنسية ما يصنع

ويختار إذا المخلوقات ولو اجتمعت لا يقدرون أن يخلقوا ذباباً **﴿وان يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه﴾**[1] عجزاً وانقلاباً. بل هو واجب الوجود لذاته. وكل مما سواه من مصنوعاته.

وبالجملة، إن ما ذكر من الأفعال المتقنة، والآثار المحكمة يدلّ على كمال صاحبها غاية الكمال. والكمال كل الكمال في الوجود والقدم، والنقص كل النقص في الامكان والحدوث بعد العدم. ولقد أحسن من قال فيما قال البعرة تدل على البعير، وآثار الأقدام على المسير **﴿والسماء ذات البروج﴾**[2] وأرض ذات فجاج. لا تدلّ على اللطيف الخبير ولا يرد أمثال ما ظهر من الأنبياء من المعجزات ومن السحرة، من الصور والأشكال. فإن الأنبياء معترفون بأنها من الله وليس منهم إلا دعاء. وما يريه السحرة خيالات باطلة لا حقيقة لها، وادائها أيضاً من الله وإن كانوا لا يعترفون به كما لا يخفى. وهذه الطريقة في إثبات الواجب هي الطريقة التي نبّه الأنبياء والورثة أهل الكفر والضلال وقلّما تجاوزوا عنها. والنصوص الواردة في هذا الباب من السنة والكتاب ناطقة بها غير متجاوزة عنها. وإن لم يكن بحيث لا يسلم عن المناقشات التي افتتنّ بها أهل العقول الضعيفة. وابتلي بها أرباب القلوب القاسية.

وطريق آخر في إثبات الواجب، لكن على مذهب المتصوفة القائلين بأن الواجب هو الوجود البحت المطلق، وإن كان قولهم مخالفاً لإجماع علماء الشرع، هو أن الوجود إما أن يكون ماهيته عارضة للماهيات المتصفة به كسائر المفهومات العدمية، أو يكون حقيقة أصلية موجودة بذاته وسائر ما ينسب إليه الوجود موجودة ثابتة به، كما أن الإنسانية ثابتة لماهية الإنسان بذاته، ولسائر ما يحمل عليه الإنسان، كالماشي والضاحك، بوساطته وتلبّسه به. لا سبيل إلى الأول، لأن الوجود إن كان أمراً زائداً على الماهية المتصفة به ثابتاً لها يلزم سبق وجود آخر لتلك الماهية عليه، كما سبق هو على سائر المفهومات والأوصاف الثابتة للماهية. لأن من المحققات أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت

---

(1) سورة الحج: الآية 73.

(2) سورة البروج: الآية 1 .**﴿والسماء ذات البروج﴾**.

المثبت له، وثبوت الوجود الآخر للماهية يقتضي سبق وجود آخر، وهلّم جرا. فيلزم اجتماع الأمثال في كلّ ماهية موجودة، أعني الموجودات، وهو محال مع أن الوجدان يكذّبه. فإنّا إذا تصورنا شيئاً ثبت له الوجود الذهني، ثم إذا رجعنا إلى وجداننا لا نجد له إلا وجوداً واحداً وهو تصورنا له. فإن قلتَ ثبوت الوجود الخارجي يقتضي سبق الوجود الذهني وهو ليس بمثل له، قلنا سلّمنا لكن ذاك الوجود الذهني يقتضي سبق وجود ذهني، وهو أيضاً سبق آخر، وهلّم جرا. وهذه الوجودات الذهنية هي الأمثال على أن القول بأن وجود العالم في الخارج فرع لوجوده الذهني، وموقوف على وجود الذهن، والذهن غير معقول ولا مقبول. فإن قبل وجود الماهية وثبوته له إنما يقتضي وجوداً آخر له، إن حكم الزمن بثبوت الوجود له بالفعل، وإما قبل ذلك فلا ثبوت ولا ثابت بالفعل. بل معنى الثبوت أنه لو لاحظه ذهن ما وجد بدّاً من أن يحكم عليه بالوجود، وأما بالفعل فلا ثابت ولا ثبوت. قلتُ هذا قول ينفي الموجودات المحسوسة، فإن ذاك المعنى فرض مجرد. فإذا لم يكن بالفعل ثبوت ولا ثابت فلا وجود ولا موجود أيضاً.

قولك لو لاحظ ذهن لم يجد بداً من أن يحكم عليه بالوجود قول بثبوت الوجود بالفعل في حضرة من الحضرات. وإلاّ فمن أين يلزم هذا الحكم للذهن بلا سبق تحقق وثبوت للوجود له، وذلك ظاهر وإنكاره مكابرة، فبطل كون الوجود ماهية عدمية عارضة للماهيات المتصفة به وتعين كونه حقيقة موجودة بذاته لذاته. ولا يعني بموجوديّته ثبوت وصف له بل ثبوت ذاته لذاته، كثبوت الإنسانية للإنسان، وذلك الثبوت أمر يعتبره العقل. وقبل ذلك لا ثابت ولا ثبوت، مع أنه هو بخلاف الثابت الزائد. فإن الإقرب غاية القرب إلى الشيء ذاته لا يتصور الانفكاك مع عدمه الثابت والثبوت، والأبعد غاية البعد نقيضه ثم ضده. فالعدم نقيض الوجود لا يتصور اتصاف أحدهما بالآخر. فالوجود واجب بالذات والعدم ممتنع بالذات. فإن قُلتَ قد يتصور العدم متصفاً بالوجود الذهني ونحكم حكماً حقاً بأن الفلان لم يصوّر الوجود إلاّ، فيتصف الوجود بالعدم. قلتُ الوجود المتصف به العدم، والعدم المتصف به الوجود، أمران نسبيان. لا الوجود البحت والعدم الصرف اللذان اتصاف أحدهما بالآخر يقتضي سلب الشيء عن نفسه. والوجود الموصوف

بالعدم والعدم الموصوف بالوجود ليسا نفي الوجود البحت والعدم الصرف؛ بل وجهان من وجوههما. وإنما قلنا حقيقة الوجود، من حيث ذاته المتحققة بالذات، لا تقبل العدم. ونفس العدم، من حيث نفسه المتقدمة بالذات، لا يقبل الوجود. فالوجود حقيقة موجودة بالذات واجبة الوجود، وما سواه من الماهيات والمفهوميات بعضها منوعات له وبعضها معيّنات. كما قالوا في الجوهر إنه جنس عال، فإذا انضم إليه الفصول تنوّع وتسفّل، ثم إذا انضم إليه التعيّنات الاعتبارية تشخّص. إلاّ أنهم أخّروا الوجود عن انضمام الفصول والتعيّنات. ونحن نقول الوجود والموجوديّة مقدّم على جميع المراتب الجنسية والنوعية والصنفية والفردية، وكلها هذيان وقيودات تقيّد الوجود المطلق الموجود بالذات، وينزله حتى بعينه وبشخصه، مع أن كلاً منها أمر اعتباري عدمي في نفسه، لكن بسبب انضمامه إلى حقيقة الوجود عروضه ينصبغ بحكم الوجود. وهذا هو المعنى من قولنا، إن وجود ما عدا حقيقة الوجود هو تلبّسه بحقيقة الوجود. فيكون قولنا هذا مثل قولهم، إن الإنسان مثلاً نوع حقيقي موجود في الخارج، والتعيّنات أمور اعتبارية عدمية. ومع ذلك يحصل من انضمامها للإنسان وتقييدها له أفراد خارجة متعدّدة، بل أقرب من قولهم، لأن على قولنا التعينات أمور موجودة، بمعنى تلبسها بالوجود وكونها وصفاً له، فإنه لا معنى لوجود ما عدا حقيقة الوجود إلا هذا. وعلى قولهم التعيّنات عدمية محضة، فإن الموجود عندهم ما كان الوجود وصفاً له، والتعيّنات ليس كذلك عندهم، ومع ذلك يحصل لها أفراد متعددة خارجية وهذا بعيد جداً. فإن قيل، قد ثبت أن الوجود مقول بالتشكيك، فكيف يكون حقيقة الحقائق. قلتُ هذا في المعنى الاعتباري المشترك، بين حقيقة البحث والمعنى النسبي الذي هو تلبّس، ما عدا حقيقة الوجودية فمسلّم.

وأما في حقيقة الوجود البحت، فلا تثبت أن الوجود موجود بالذات، وما عداه موجود به وبتلبسه له. ومعنى الإيجاد، على هذا، ظهور الوجود المطلق في صورة نوريّة أو روحيّة أو مثالية أو حسية، بتلبسه بتعيّن مناسبة لها. وإذا سمعت أن الملك أو الجن أو الإنسان يتمثلون ويظهرون في صور متخالفة في زمان أو أزمنة، فاعلم أن لحظهم من الكلية وقربهم إلى الإطلاق باقدار الله إيّاهم على ذلك. فما ظنك بالوجود الحق المطلق وما يظهر منهم،

بأقدار الله، ينطفي سريعاً. واثاره سبحانه إن شاء أبقاه وإن شاء أفناه. ونفس الأمر الذي يعبّر عنه كل أحد ولا يفهم حقيقته ووجود حقيقة كل أمر أي ثبوته للوجود المطلق، كما حقّقناه، وإلاّ فلا يتصور له معنى معقول سوى هذا. فإن كثيراً مما لا يوجد في الخارج ثبت له أحكام في نفس الأمر، مع قطع النظر عن الذهن والذاهن، فأين هي. وإحاطة الله بكل شيء وتعيّنه مع كل شيء، عل ما نطق به النصوص، لا يعقل إلا على هذا الأصل.

فإن قلتَ فيلزم أن يكون الوجود الحقّ جزء من كل موجود، كجزئية الجنس والنوع، وذا محال. ويلزم أيضاً ظهوره في الصور الخبيثة النجسة، حاشا عنه سبحانه قلتُ. ويقولون لا موجود غير الوجود في الحقيقة حتى يتركب منه، من آخر موجود يكون الوجود جزءاً منه. بل هذا التركيب. والتركيب اعتبار محض وفرض مجرد، كما إذا اعتبر الواجب والممكن جميعاً. ويجعل الواجب جزءاً من ذلك المجموع من غير أن يكون في نفس الأمر تركيب وتركب. ويقولون لا دليل يعتدّ به على امتناع الجزئية بهذا المعنى. فإنه سبحانه إذا كان موجوداً بالذات ومقدماً وجوده ووجوبه على انضمام القيود والتعيّنات، فأي نقصان يلزمه من هذا الانضمام.

وأمّا قولهم يلزمه ظهوره في الصور الخبيثة النجسة. فنقول الوجود خير كلّه، والنجاسة والخباثة ليست إلا بالنسبة إلى أمزجة معيّنة مقيدة بمزاج مخصوص مخالف وينافي مزاج ما استخبثه. فإن الاستخباث ليس إلاّ لمخالفة مزاج المستخبث للمستخبث. فالخباثة ما حصلت إلا من التنافي والتضاد بين المزاجين المتقيدين المتخالفين. وأما بالنسبة إلى المطلق والإطلاق فالكل سواء، والمستخبَث والمستخبِث بالنسبة إليه واحد. هذا ما قالوه ولا يخفى ما فيه ممّا تأباه الطباع.

وطريق آخر لإثبات الواجب. أن ما لا نشك في حدوثه وإمكانه في العالم إمّا أن يستند إلى الواجب بالذات أو بالواسطة، أو لا يستند أصلاً بالذات ولا بالواسطة، بل يستند إلى ممكن قبله وذاك كذلك، وهلّم جرا إلى ما لا نهاية له. والثاني تسلسل محال فتعيّن الأول وثبت المطلوب. ويدل على استحالة التسلسل برهان التطبيق، وهو أنه لو تسلسلت العلل والمعلولات إلى غير النهاية. فلو فرضنا مجموع السلسلة جملة، وما بقي بعد حذف

المعلول الأخير جملة أخرى، وطبّقنا بين الجملتين بحيث يجعل الفرد الأخير من الجملة الأولى بازاء الفرد الأخير من الجملة الأخرى، والثانية بإزاء الثانية، يتطابق تلك الجملتان على ذلك الأسلوب. فإن وجد بازاء كل واحد من الجملة الأولى واحد من الجملة الأخرى، لزم تساوي الزائد والناقص وذاك محال. وإن لم يوجد بل انقطعت الجملة الثانية، يلزم تناهيها، ومن تناهيها تناهي الجملة الأولى أيضاً. لأن الزائد على المتناهي بقدر ما تناه. وأما النقص المورد على هذا البرهان، بالنفوس الإنسانية الغير المتناهية المجتمعة في الوجود والحوادث اليومية المترتبة التي بعضها معدّ للبعض، فمدفوع بعدم الترتّب في الأول وعدم الاجتماع في الوجود في الثاني. فإنَّ آحاد الجملة الغير متناهية إذا ترتّب واجتمعت في الوجود لا يحتاج التطبيق بينهما إلاّ إلى جعل الفردين الاخريين من الجملتين موازين، وبعد هذا ينطبق الجملتان بلا عمل آخر فيتم البرهان. فإذا ما أعدم الترتيب، فيحتاج التطبيق إلى جعل المطبق كل واحد من آحاد إحدى الجملتين بازاء كل واحد من آحاد الأخرى، ومعلوم أن اعتبار المعتبر لا يفي بذلك فلا يتم البرهان. اللهم إلا أن يكتفي في البرهان بإمكان التطبيق، فإن إمكانه على تقدير التسلسل مقرر، فالمحال لا يلزم إلا من التسلسل فيثبت استحالته. لكن يمكن منع إمكان التطبيق في الجملتين بتمامهما باحتمال كون عدم التناهي علة الامتناع. وأما عند عدم الاجتماع في الوجود فعدم جريان البرهان فيه ظاهر، لأن التطبيق والانطباق بين الآحاد الموجودة والمعدومة الغير المتمايزة بغير متصور. وأما بالنسبة إلى علوم المبادىء العالية، فعلى تقدير تسليم أن علومها وجودات فالترتيب غير مسلّم، وإن كان الاجتماع حاصلاً. وعلى تقدير عدم اندفاع وُروده على الحكماء القائلين بعدم تناهي النفوس البشرية وتعاقب الحوادث لا إلى نهاية له، لا علينا وإن أورد النقض بمعلومات الله تعالى، فالورود علينا أيضاً فتعيّن. والجواب عدم تسليم الترتب أو التزام التناهي بحسب علمه. فإن قيل العلم بالعلّة علّة بالعلم بالمعلول. قلنا هب انه كذلك، إلا أنا لا نقول بترتب العلل والمعلولات لا إلى نهاية له، فإن المعلومات وإن كانت غير متناهية لكنها ليست سلسلة واحدة. لكن بقي منها شيء آخر وهو انه، هل يكفي في تطبيق الجملتين جعل إسمهما متوازيين أو يحتاج إلى جعل كل واحد من أحديهما بازاء كل واحد من الأخرى حتى ينقطع التطبيق بانقطاع الاعتبار

فيسقط البرهان. والحق انها موضع تأمّل بل محل توقف.

وطريق آخر، أن جميع الممكنات إذا أخذ بحيث لا يستند ممكن أصلاً. لا شك أنه ممكن محتاج إلى علة، فعلّته مستقلة أي التي لا يكون علة لتلك المركب، ولا لأخذ جزء من أجزائه إلا وهو داخل فيها، لا يمكن أن يكون نفس تلك الجملة وهو ظاهر. ولا جزئه لأن الجزء إذا كان علّة مستقلة للكل من غير انضمام شيء آخر إليه من خارج أصلاً، لزم أن يكون ذلك الجزء الذي فرضنا، وعلّة مستقلة للمجموع، أو جزء من أجزاء ذلك الجزء، علّة لنفسه، لأن كل واحد من أجزاء الجملة المعلولة معلول، على ذلك التقدير للجزء الذي فرضنا، وعلة، والواحد من أجزاء ذلك الجزء، متعيّن أن تكون العلة المستقلة للمجموع خارجاً أو بعض أجزائه خارجاً. فذلك الخارج من جملة الممكنات، هو الواجب ومُبْدِء لسلسلة الممكنات، فيكون منتهى للسلسلة، إذا فرضناها من طرف المعلول الأخير. والاعتراض عليه بجواز كون جملة ما بعد المعلول الأخير مع كون كل من آحاده المجتمعة في الوجود متصفاً بالإمكان، والاحتياج إلى الغير علة مستقلة لمجموع الجملة متسلسلة من غير انضمام أمر خارج غير محتاج إلى الغير وهمٌ محض ما يزيغ القلوب المنورة والنفوس المطهرة بأمثال هذا عن سنن الهدى.

وقيل، العلّية والمعلولية متضايفان لا بد من تكافؤهما ومتساويهما وتوازي كل واحد من هذا بواحد من ذاك. وعلى تقدير التسلسل يكون كل من آحاد السلسلة متصفاً بالعلّية والمعلولية، غير المعلول الأخير فإنه متصف بالمعلولية فقط. فلو لم يكن في الطرف الآخر من السلسلة واحد متّصف بالعلية فقط، يلزم زيادة عدد المعلوليات عن عدد العليات بواحد، فيفوت التكافؤ والتساوي اللذان من لوازم التضايف.

وبعض هذه الطرق، وإن كان من طرق الفلاسفة، لكن لما كان غرضنا تحقيق الحق لا تقليد طائفة من الطوائف، ما أغمضنا عن إيرادها. ولما كان الإيمان بالله التصديق بوجود الذات الواجبة الوجود، الصافح لكل موجود، واتصافه بصفات الكمال وتنزّهه عن شوائب الحدوث والإمكان، أوردنا دلائل الوجود في هذا البحث وأخّرنا سائر المباحث إلى المسائل المذكورة بعده المناسبة ذكرها فيها.

**وملائكته**: الملائكة جمع ملاك. وهو مقلوب مالك من الألوكة بمعنى الرسالة، والتاء لتأنيث الجمع. سمّوا بذلك لأن الرسل إلى الأنبياء من هذا الجنس، أو لأنهم وسائط في وصول الآثار الربانية إلى الناس، فكأنهم رسل من الله إليهم. والملائكة أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة، قوية على أفعال شاقة. ليست من شأنهم الذكورة ولا الأنوثة. منهم العليّون المقرّبون الذين **﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون﴾**[1] ويشتغلون بالاستغراق في مشاهدة الجمال المطلق والحسن الحق عن الالتفات إلى الغير. ومنهم المدبرون، **﴿الأمر من السماء إلى الأرض﴾**[2] على ما رسم قلم القضاء على اللوح المحفوظ، الذين **﴿لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾**[3]. بعضهم أرضيون وبعضهم سماويون. وقال الحكماء أنهم جواهر مجرّدة مختلفة بالحقيقة للنفوس البشرية، والنصارى انهم النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للأبدان. وإنما كان التصديق بوجودهم، وتنزه شأنهم عند النقائص التي لا يليق بهم، من الإيمان لكونهم وسائط بين الحق والخلق خصوصاً في التبليغ والتنزيل. وإن كانت وساطتهم بالنسبة إلى عوام الناس وساطة الأنبياء. فكان التصديق بهم مثل التصديق بالأنبياء. وأيضاً وجب التصديق بهم تصديقاً بالآيات النازلة في حقهم الناطقة بشأنهم.

والبعض على أنهم معصومون من الذنوب، مستدلّين بالآيات المشعرة به. مثل قوله **﴿يفعلون ما يؤمرون﴾**[4] وقوله **﴿بل عباد مكرمون. لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾**[5] وقوله **﴿لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون. يسبّحون الليل والنهار ولا يفترون﴾**[6]. ولا شك أن هذه الآيات أقلّ من أن يقيد الظن بعصمتهم والظن من العلم، فيكفي في أمثال هذه المطالب. والآخرون منعوا ذلك، بدليل استكبار ابليس وكفره بعدما كان من الملائكة، بدليل استثنائه من الملائكة المأمورين بالسجود بقوله تعالى **﴿وإذ**

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 40.

(2) سورة السجدة: الآية 5.

(3) سورة التحريم: الآية 6.

(4) سورة التحريم: الآية 6.

(5) سورة الأنبياء: الآيتان 26 ـ 27. **﴿بل عباد مكرمون * لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون﴾**.

(6) سورة الأنبياء: الآيتان 19 ـ 20.

**قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ ابليس﴾**[1] وردّ بمنع، كون ابليس من الملائكة، وحمل صحة الاستثناء على كونه معموراً بينهم. واستدل المانعون أيضاً، بجمل قول الملائكة **﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾**[2] بمقابلة قول الله سبحانه **﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾**[3] على اغتياب الخليفة وتزكيتهم أنفسهم، مع كونهما من الذنوب المخلّة بالعصمة. وردّ بأن غرضهم كان استفسار الحكمة عن استخلاف المفضول مع وجود الفاضل، وإلاّ فالأخبار عن منقصة آدم، وإظهار فضلهم كيف يتصور مع علاّم الغيوب المطلع على السرائر والقلوب، وأتى هذا الغرض عن الاغتياب والتزكية. وأيضاً منعوا العصمة بقصة هاروت وماروت وتعذيبهما بارتكابهما السحر. وأجيب بمنع كونهما عاملين بالسحر معتقدين بتأثيره، وحمل صورة تعذيبهما وتعليمهما السحر بالفتنة والابتلاء للناس من الله تعالى. ويؤيّده وعظهما من قصدهما ومنعهما من السحر، كما حكى الله عنهما بقوله **﴿إنما نحن فتنة فلا تكفر﴾**[4]. هذا والأقرب عندي العصمة، لأن مأوى الشرور والفساد ومثوى العتو والعناد، والنفس والطبيعة اللتان مركبهما العناصر، وركابهما القوى البهيمية والسبعيّة والشيطانية. ولا شك أنهم مطهّرون عن النفس والطبيعة، مُنزّهون عن المزاج العنصري، مجبولون على الطاعة والانقياد. ولذلك لا تكاد تسمع في سنة أو كتاب دخول أحدهم النار يوم الجزاء للعذاب.

واختلف العلماء في الفضل بين الملك والبشر. وجميع المعتزلة وبعض أهل السنة، مثل أبي عبد الله الحليمي[5]، فضلوا الملك واستدلوا بالعقلي والنقلي. أما العقلي فهو أنهم جواهر روحانية ونفوس نورانية متعلقة بأجسام لطيفة، وهياكل علوية بريئة من ظلمات الطبيعة ومنزّهة عن كدورات المادة، غير مأسورين بالشهوة والغضب وليسوا بمقهورين للنفس والشياطين، مطّلعون على الأسرار ومطالعون اللوح المحفوظ، معصومون عن الشرور والقبائح

---

(1) سورة البقرة: الآية 34.

(2) سورة البقرة: الآية 30.

(3) سورة البقرة: الآية 30.

(4) سورة البقرة: الآية 102.

(5) الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني (338 ـ 403هـ/ 950 ـ 1021م). فقيه شافعي، ولد بجرجان وتوفي في بخاري.

ويكرمون بالفضائل العلمية والعملية، علومهم محفوظة عن الخطأ والنسيان وأعمالهم مصونة عن الرياء والعجب وسائر القوادح، ومع ذلك باقية دائمة. وكل ذلك فضائل مختصة بهم دون الإنسان لا محالة. والجواب، أن ذلك لا يوجب الأفضلية من الإنسان، وإن كان يوجب الفضل في نفسه. فإن للإنسان أيضاً جهات فضل آخر مختصة به في مقابلة ما عدّوه في حق الملك. مثل كونهم مشاقين في الأعمال مجاهدين للنفس والشيطان، ومدافعين الشهوة والغضب والهوى، ومؤمنين بالغيب، ومع ذلك، مجتنبين عن الشك والريب. ومعلوم أنّ الأجر بقدر التعب، والجهاد مع النفس والشيطان هو الجهاد الأكبر، وفضل الإيمان بالغيب مشهود له عن النبي عليه السلام، وصور أعمالهم وإن قل بسبب قصر أعمارهم. لكنه يجوز أن يكون فضلهم كبيراً وثوابهم كثيراً بسبب متاعبهم وشقائهم، خصوصاً بحسب ابتلاءاتهم الكثيرة من الأسقام والأمراض ومرارة الصبر في المصائب، والبلوى المبشّرة بالصلوات والرحمة والهدى ﴿**ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء**﴾[1] ﴿**والله ذو الفضل العظيم**﴾[2].

وأما النقلي، فمنها الآيات الدّالة على كرامتهم وعصمتهم ووقوفهم عند أمر الله. مثل قوله تعالى ﴿**بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون**﴾[3] ﴿**وهم من خشيته مشفقون**﴾[4] والجواب الذي ذكرنا لدليلهم العقلي هو بعينه جواب عن هذا. ومنها قوله تعالى ﴿**قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك**﴾[5] وقوله تعالى ﴿**ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين**﴾[6] فإن الأول مقام الاعتراف بالقصور عن مرتبة الملكية والثاني اطماع آدم، عليه السلام، للترقي إلى المقام الملكي. ويدفع الأول أن النبي عليه السلام، وإن اعترف بالعجز والقصور عن الأفعال الملكية التي تختص بهم، لكن ما أعرف بأفضليتهم ومفضوليته عند الله. وبالجملة الفضل من بعض الوجوه لا يوجب الأفضلية بالكلّية. ويدفع الثاني أنه مع كونه تمويهاً وتخييلاً من الشيطان، أطماع لتحصيل الملكات الملكية مع ما به من الكمالات الإنسية، أي لجمعه بين المرتبتين،

---

(1) سورة المائدة: الآية 54.

(2) سورة الانفال: الآية 29.

(3) سورة الانبياء: الآيتان 26 ـ 27.

(4) سورة الأنبياء: الآية 28.

(5) سورة الانعام: الآية 50.

(6) سورة الاعراف: الآية 20.

ولو سلّم فلا يلزم إلاّ فضل لملك على آدم عليه السلام قبل نبوته. ومنها قوله تعالى ﴿علّمه شديد القوى﴾[1] فإن مقام التعليم أشرف من مرتبة التعلّم. أقول شرف مقام التعليم لا يوجب شرف المعلّم من كل الوجوه. فإنه، عليه السلام، وإن تعلّم من جبرائيل، عليه السلام، كلمات فإنه أعلم بحقائقه باطلاع رباني. ومنها قوله تعالى ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون﴾[2] فإن المقام مقام الترقي من الأدنى إلى الأعلى، كما لا يخفى على أرباب البلاغة وأصحاب الفصاحة. والجواب أن الترقي ليس إلا في الوصف الذي زعم النصارى أنه ينافي العبودية ويقتضي مع النبوة النبوة، وهو كونه عليه السلام بلا أب فإنهم عليهم السلام بلا أب ولا أم. وأما تقديم ذكرهم على ذكر الرسل فليس في شيء من الدلالة على الأفضلية، كما لا يدلّ على الفضل على الكتب التي هي كلام الله تعالى. فإن للتقديم جهات أخرى غير الأفضلية كتقدمهم في الوجود، وفي تبليغ الأحكام، والاهتمام بإيمانهم لبعدهم التصديق بسبب خفائهم.

وجمهور أهل السنة والشيعة فضّلوا من البشر الأنبياء على الملك. وصرّح بعضهم بأن عوام البشر أفضل من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة، وخواص البشر من خواص الملائكة. ودليلهم العقلي ما لوّحنا إليه من جهادهم مع النفس والشيطان، واجتهادهم في الطاعة، واجتنابهم عن المعاصي مع وجود المخالف والمنافي من الشهوة والغضب والهوى، وذا مدار كثرة الثواب وعظيم الكرامة. وأقول، لا نسلّم أن الكمال الكلّي هو الطاعة والعبادة بل الكمال، كل الكمال، في التخلق بأخلاق ذي الجلال والجمال، كما يشعر به قول النبي عليه السلام [فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم] [3] وأمثال هذا من الأحاديث الواردة في هذا المعنى. والنقلي لهم، ما هو المفهوم من

(1) سورة النجم: الآية 5.

(2) سورة النساء: الآية 172.

(3) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 5، ص 196، شرح سنن الإمام أبي داود، ج 4، ص 182 - 183.

وقد ورد بصيغة: «فضل العالم على العابد كفضل ليلة البدر على سائر الكواكب...».

كذلك ورد في سنن ابن ماجة، باب 17، ج 1، ص 81.

قوله تعالى **﴿فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾**[1] من اختصاصه بعلم الأسماء دونهم. وهذا دليل قوي الدلالة على فضله على المخاطبين من الملائكة بهذا الخطاب، وأما عموم الخطاب أو دخول خواص الملائكة فيه فغير متيقن لورود الأخبار في خصوصه. والدليل الآخر لهم، أمر الله بالسجود لآدم، عليه السلام، مع دلالة حكمته على أنه يضع الأشياء في مواضعها، ولا يأمر الفاضل بالسجود للمفضول، وعلى هذا ما على الأول. أقول، والحق في هذه المسألة أن الفضل وإن أمكن أن يعتبر بحسب جهات شتّى ومعاني عدّة إلا أن الفضل الكلّي، الذي لا ينبغي أن يقبل الأفضلية والمفضولية إلاّ بحسبه، لايجاوز جهتين إحداهما جهة الشرف ومقابلها الخسّة، والأخرى جهة الكمال ومقابلها النقصان. والمراد من الشرف قلّة الحجب والوسائط بينه وبين المبدأ، والقرب من حضرة القدس بقلّة تراكم ظلمات الإمكان، وبقاء الاستعداد على الصفاء بضعف الانصباغ بصبغ الأوصاف الموجبة للبعد. والمعنى من جهة الكمال جامعية الاستعداد للكمالات الالهية، والتخلّق بالأخلاق الرحمانية، والأسماء المتقابلة الجلالية والجمالية. والملك، لما كان روحانياً مجرداً عن كثافة المادة ومقدساً عن ظلمات الطبيعة، فلا جرم هو أقرب إلى الحضرة القدوسيّة، والحجب بينه وبين المبدأ نوريّة غير صورية، والوسائط المتوسطة قليلة بينه وبين الساحة السبوحية. بخلاف الإنسان، فإنه بَعُدَ عن حضرة السبحان بتنزّله إلى أسفل السافلين، وانصباغه بصبغ الماء والطين، وتكدّر صفاء روحانيته بكثافة المادة، وإظلام نشأته الجسمية بظلمة الطبيعة، فيكون الملك فائزاً بهذا الفضل دونه. والدلائل الدالة على فضل الملك من العقليات والنقليات إنما دلالتها على هذا. والإنسان لمّا كان في المرتبة الأخيرة من مراتب الوجود، بَعُد عن صرافة الاطلاق بتراكم القيود، ولكن جاز جميع المراتب، وحاز ما فيها من الفضائل والمناقب. بأن من الشجرة مثل الثمرة في أنها تجوز مراتب الغصنية والورقية وسائرها، ثم يظهر في هيئة نوى الشجرة ويحوز جميع ما في ملك المراتب من الأوصاف، فالجامعيّة من خصائص الإنسان وبها جمع بين العلم والعرفان، ما بقيت

---

(1) سورة البقرة: الآية 33.

فضيلة إلا نالها وما أبقت مرتبة إلاّ أحاطت بمالها. ولهذا ما وقف عند السدرة عندما وقف الملك، وما حجبه حجاب حتى إلى ربّه سلك. والمراد من قوله تعالى ﴿خلقت بيدي﴾[1] أي بأسمائي الجلالية والجمالية وصفاتي اللطيفية والقهرية، جامعيّته هذه. فالكمال للإنسان والشرف للملك، ولكن فضل الكمال والجامعيّة أعلى من فضل الشرف والروحانية، لأن نسبة الكمال إلى الشرف قريب من نسبة الكل إلى الجزء.

**وكتبه**: **المنزّلة** من التوراة والزبور والانجيل والفرقان، والصحف التي أنزل على ابراهيم وعلى نوح وشيث وآدم عليهم السلام. والإيمان بها واجب تفصيلاً على من بلغه التفصيل من الشارع، وإلا فيكفيه الإيمان الإجمالي في غير القرآن، أي الإيمان بأن الله كان قد أنزل كتباً على رسله وإن لم يعلم أن أيّ كتاب نزل على أيّ رسول.

**ورسله**: والرسل جمع الرسول. وهو إنسان بعثه تعالى لتبليغ أحكامه. وقد تكون له شريعة ناسخة لشريعة من قبله من الأنبياء، وقد يكون مقرّراً ومذكراً للشريعة المتقدمة، وقد يكون له كتاب وقد لا يكون. وقد يومي إليه بالملك وقد يلقى إليه الأمر بإلهام أو منام. وهذا، إذا أخذ الرسول مرادفاً للنبي على ما اختاره البعض، وأما على ما فهم من الحديث الذي نقله أبو ذر، رضي الله عنه، من أنه سأل رسول الله عن عدد الأنبياء [فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، وسأل عن عدد الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشرة جمعاً غفيرا][2] فالرسل (الرسول) نبي كان له كتاب، أو نسخ لبعض الشرع المقدم. وبعضهم لم يعمل بمقتضى هذا الحديث. واحتاط عن الاعتقاد بمنطوقه، لكونه جزء الواحد في باب العقائد، ومعارضاً لظاهر قوله تعالى ﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص﴾[3]. أقول، ظاهر الآية لا يدل إلا على عدم بيان أحوال بعضهم لا على عدم بيان عددهم. وخبر الواحد يفيد ظناً يكتفي، في أمثال هذه العقائد التي ليس في مرتبة الوجود، اعتقاده والإيمان به شرائط النبوة المذكورة. وكمال العقل، وجودة الفطنة، وقوة

(1) سورة ص: الآية 75.
(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 5، ص 266.
(3) سورة غافر: الآية 78.

الرأي، والسلامة عن كل ما ينفر الطبائع من العيوب، كالبرص والجذام، ومن سوء الأخلاق، كالخسّة والدناءة، ومن قبح الأفعال والحرف، كالأكل في الطريق والحجامة، والخبث في النسب، كخساسة الآباء وفجور الأمهات. وبالجملة كل ما تنفر الطباع من الجهات، فثبوته للنبي مخلّ بحكمة البعثة، فيلزم سلامة النبي عن أمثاله. ثم الحكمة في بعث النبي بفضل ولطف من الحق على خلقه، ليهديهم الصراط المستقيم، والدين القويم الذي فيه سعادتهم العاجلة والآجلة، وفي الخروج عنه هلاكهم في الأولى والآخرة. إذ النفوس الناطقة الإنسانية، إنما أهبط من جنّة عالم الأرواح العلوي إلى أرض البون السفلي إلاّ ليجدّ ويجتهد، ويسعى ويتحلى بالصور العلمية الحسنة الحقة، والعمليّة الصالحة الشاقة. يلطف الحجب الظلمانية والنورانيّة، التي بينه وبين ربّه المبعدة له عن ربّه، بالتوجهات المستقيمة الخالصة، والتحملات الشاقة الصالحة. ويتخلّى عن العقائد الزائفة والأخلاق السيئة والأعمال القبيحة، التي هي موبقاته الأبدية ومهلكاته السرمدية، ويحصل القرب بالحضرة القدسية، ويعتدي روحه بالنفحات الأنسية. ويرجع بعد المفارقة، من البدن إلى ربه. بوجوه مسفرة ناضرة **﴿ضاحكة مستبشرة﴾**[1] ويبقى أبداً سرمداً مسروراً منعما **﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾**[2].

لما لم يكن الاهتداء إلى بعض العقائد، والأعمال بقوة الدراية من غير تعلّم من الرواية، وتعسّر الاطلاع، على البعض الممكن له الاهتداء، تعسراً قريباً من حد الامتناع، بحيث لا يتفق إلاّ لواحد من الألوف، اقتضت العناية الأزلية الإلهية، بالإرادة والاختيار تفضلاً ورحمة مكرماً، ومنّه أن يعلم لعباده ما لهم ليكسبوه وما عليهم لكي لا يكتسبوه، ويعرّفهم، والباطل ليطلبوا ذاك ويحترزوا من هذا.

ولما كان النفس والهوى مانعين عن السعي والجد والاجتهاد، داعيين إلى البطالة والبغي والعناد، أوجبت الحكمة البالغة الرحمانية أن يكون لهم سابق وقائد من الاطلاع والتخويف. فخلق الجنة محلاً بها بما لا عين رأت،

---

(1) سورة عبس: الآية 39.

(2) سورة القمر: الآية 55.

ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر من النعيم، وأعدّها للمتقين. وخلق النار وجعل فيها من السلاسل والأغلال والأنكال ما تتصدّع من شدته النفوس، وتتشقق من سطوته الصدور، وأعدّها للكافرين. فوعَدَ وأوعد، بشّر وأنذر، بواسطة من اصطفاه من جنسهم لسلامة الفطرة، وصفاء الفطنة، وكليّة الاستعداد، ونوريّة الصدر والفؤاد. وعلّمه من لدنه علماً، وأنزل إليه الملك حكماً، وأيّده بالمعجزات الظاهرات، وأرسله بالآيات البينات الباهرات. ولزوم كونه الواسطة، ذي جهتين مختلفتين محاذيتين للذين توسطت الواسطة بينهما ليستفيض من الأعلى ويفيض من الأسفل، حكمت الحكمة بكون الرسول بشراً، كما قال ﴿بشراً رسولاً﴾[1]، ليكون برزخاً بين الواجب والإمكان، وواسطة بين الحق والخلق والعابد والمعبود، يتصل من جهة روحانية الكليّة وعقله النوراني إلى عالم القدس وحضرة واجب الوجود، ويستفيد المعارف الذوقية الشهودية والكمالات الكلية اللدنية من حضرة مطلق الوجود، ويفيض على من دونه من المستكملين السائلين، بلسان الاستعداد، كمالهم المعدة لهم حتى يخرجهم من النقصان إلى الكمال، ويرقيهم من القصور إلى التمام. فسمي رسولاً لرسالته من الحق إلى الخلق، ونبيّاً لارتفاع شأنه وعلو مكانه. فإنه فعيل من النبوة بمعنى الإرتفاع. أو لاخباره وإنبائه، عن الله عن أحكامه، إن كان فعيلاً من النبّاء إلى الخبير.

والمعتزلة قالوا بوجوب الإرسال وبعث الرسل على الله، بحسب أصلهم الكلي في وجوب الأصلح للعباد على الله تعالى واللطف بهم. والفلاسفة قالوا بلزوم صدوره عن العناية الأزليّة، اللازمة على الله تعالى، المستلزمة لكل ما لا بد منه في صلاح النظام، وانتظام أحوال الأنام، وإرسال الرسل من كليّاته، لأن الإنسان، لما كان مدني الطبع، محتاجاً إلى التمدن والتوطن، مستمداً بعضها من بعض في المهمات، من الملبوسات والمأكولات والمنكوحات، وسائر ما يتوقف عليه هذه الأمور، من الحرف والصناعات. لزم في اجتماعهم وتمدّنهم وتشاركهم، في أسباب المعاش، ومعاملاتهم. بالمبايعات والمهاداة أو المصادقة والمعاداة، من قواعد كلية يرجعون إليها

(1) سورة الإسراء: الآية 93.

فيما شجر بينهم من المنازعات والخصومات، وتأسيس بنيان المواساة وحفظه عن عوارض المخالفات والمنافرات اللازمة لتخالف الأمزجة والأخلاق. ولزم أيضاً، من قوانين يعملون بها ما تصلح به أنفسهم، ويتحلّى بالفضائل القدسية، والملكات الأنسية، ويتخلص عن الاعتقادات الزائفة والأخلاق الردية، ومن طرق السياسات التي بها يزجر الخارجون عن مقتضيات تلك القواعد والقوانين، الداعية إلى الصلاح الناهية عن الشر والفساد، حتى من لم يجب داعي الله طوعاً، زجروا به كرهاً.

وتلك القواعد والقوانين والطرق هي التي سمّوها حكمة نظريّة وعلمية. فلزم من العناية الأزلية أن يكون في النفوس الإنسانية بعض نفس متعلق ببدن لطيف عنصري، لكن ما يؤثر تعلّقه ذاك في تجرد روحانية كثير التأثير، لا يغيره عن صرافة نورانيته أشد تغيير، حتى لا يحجبه عن الاتصال بالأرواح الجبروتية، والاستفادة منهم المعارف الملكوتية. ولا يحجبه عن نوع اتصال بالله، العليّ الأعلى، وتلقّى منه بعض العلوم والمعارف الذوقيّة، وتمثّل له الأرواح القدسية، أحياناً، لكمال مناسبة بين الأرواح وبينها، ويسمع منها للبعض كلاماً منظوماً مسموعاً موصوفاً بالفصاحة والبلاغة، ناطقة بالحِكَم العلميّة والعملية، والمعيبات الآنية والماضية، بحيث يعجز عن إثبات مثلها، في فصاحتها وبلاغتها ودلالتها على معان شريفة ونكت لطيفة، القوى البشرية. ويكون في النفوس المذكورة قوة التصرف في هيولى العناصر، بها يظهر أموراً خارقة للعادات خارجة عن الطاقات، كإحياء الموتى، وإبراء الأبكم والأبرص، وإنطاق الحيوانات وتكلم الجمادات. وغير ذلك مما نقل عن معجزات الأنبياء، ليكون مصداقاً لدعواه، وسبباً لأن تهوى أفئدة الناس إلى ما دعاه.

ذلك الإنسان، الذي وصفناه، هو الإنسان المكمّل والنبي المرسل. وما أظهره من الأمور الخارقة للعادات هي معجزاته، وما سمعه بعضهم من الكلام المنظوم الفصيح البليغ، الدال على المعاني اللطيفة، هو الكتاب المنزل. ومن يتمثل له من الأرواح هو الملك. وما نطق به، من الحكم والمعارف والقوانين والقواعد وطرق السياسات التي يأخذها من الكلام المنظوم، أو يتعلّقها من الملك أو من المالك من غير توسط كلام موصوف بالصفة المذكورة، هي

الشريعة. هذا طريقهم في إثبات النبوة والشريعة. ولولا بناءهم هذا القول على الإيجاب ونفي الاختيار، لما بَعُد عن الصواب كل البعد.

ومما بيّناه تبين لك بعث الرسل، ومع أنه ممكن في نفسه، عام عوائده تام فوائده، جمّ منافعه كثير مصالحه، بحيث كان أظهر من أن يخفى، وأكثر من أن يحصى. ومثل هذا الأمر الشريف كيف يتصور أن يهمله العناية الأزلية، وأنّى يعقل أن تتعطل عنه الرحمة الرحمانية. فإذا شاء ظهر في دور من الأدوار وفي قطر من الأقطار، قبل أن تختم النبوة ويعلم انقطاع الرسالة، رجل عاقل ذور رأي وافٍ، وتبريرٍ كافٍ، ومن نسب طاهر بحسب فاخر، متخلق بالأخلاق السنية الربانية، متحقّق بالحقائق العليّة الرحمانية، صادق في أقواله، مستقيم في أفعاله، زاهد في الدنيا راغب في الأخرى، غير مائل إلى حطام الدنيا، غير متجاوز عن أوامر المولى تتفجر أنهار العلوم من قلبه إلى لسانه، وتتموّج بحار المعارف من تهيج رياح أنفاسه، وادّعى الرسالة والنبوة، وأظهر أموراً خارقة للعادات خارجة عن الطاقات، مصداقاً لما ادعاه من أمر الدعوة. لزم على كل من رآه وسمعه أن يصدقه بقلبه، في كل ما أتى به من ربّه، ويقر بيانه طبق التصديق، ويحبّه أشد حباً من أهله وولده وأخ شقيق، ويطيع لأوامره، وينقاد ويستسلم لحكمه، غير متحرج عمّا قضاه بالقلب والفؤاد. فإن من توجه قلبه إلى الحق، وأعرض عن الباطل، وطلب الرشد والرشاد، وهرب عن العتو والعناد والفتنة والفساد، واتصف بالانصاف، وترك التعصّب والبغض والاعتساف، وألقى سمعه وهو شهيد، واستبصر ببصيرة قلبه السديد، لا جرم يهتدي إلى سواء السبيل والصراط المستقيم. ما خاب من خاب إلاّ يحجب قلبه بحجب التعصبات المحجبة للقلوب عن مطالع الغيوب، وما حرم من حرم إلاّ بإظلام بصيرته بظلمات الأغراض الفاسدة المورثة لزيف القلوب المحرّمة عن شهود المطلوب. فدعوى النبوة ممن اتصف بالصفات المذكورة، مصدّقاً بالآيات مؤيداً بالمعجزات، دليل قاطع وبرهان ساطع لصدق الدعوى وحقيّة المدّعى. فمن آمن وصدّق فقد فاز بنعيم السرمد، وخلص نفسه من عذاب الأبد. وأما من بغى وطغى واستكبر وأنكر، فقد فارق النعيم واستوجب الجحيم ﴿خسر خسراناً مبيناً﴾[1] واستحق عذاباً أليماً.

---

(1) سورة النساء: الآية 119.

وما ذكروا في إيجاب المعجزة، العلم بصدق النبي من تمثيلهم هذا، بما إذا قام رجل في مجلس ملك بحضرة جماعة، وادّعى أني رسول هذا الملك إليكم فإن لم تصدقوني فانظروا، فإن قام هذا الملك عن سريره وقعد ثلاث مرات مخالفاً عادته، فهو مصداق قولي وحجة دعواي. فنظروا، فإذا خالف الملك عادته، بأن قام عن سريره وقعد ثلاث مرات، فلا شك أنه يحصل للحاضرين العلم الضروري بصدق ذاك القائل. فإنّه للتبين والتوضيح لا للإستدلال، وإلاّ فخلق العلم عقيب ظهور المعجزة، من يد مدّعي النبوة، ضروري يشهده الذوق والوجدان، ولا يحتاج إلى الحجة والبرهان.

فإذا لا يضرنا احتمالات بعيدة، وأوهام باطلة، وخيالات فاسدة، من أن تكون المعجزة من عند المدّعي لا من الله. بأن يكون للمدّعي مزاج خاص، ونفس قوية تطلّع بسببه على بعض المغيبات ويتصرف في العناصر، أو تكون له مصاحبة مع الجن، أو يكون له وقوف إلى بعض الأوضاع الفلكية والاتصالات والافتراقات النجومية، التي يتيسّر عندها إظهار الخوارق، فيظهرها بهذه الأسباب جليّاً لقلوب الأنام وحجماً للحطام. ومن احتمال أن يكون هذا من الله ابتداء عادة لا الخرق، أو عادة نادرة لا يتفق إلا مرّة في سنين متطاولة، لتوقفه إلى وضع مخصوص لا يعود إلاّ مرّة في أزمنة مديدة، كتمام دورة فلك الثوابت. فإن بهذه الاحتمالات سفسطة ظاهرة، مثل أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ولا نراها، خصوصاً في ما تكرر من أنواع المعجزات، فإنه يرتفع فيه كثير من الاحتمالات ارتفاعاً ظاهراً.

وأيضاً، من كان كذوباً في قوله، غير مخلص في نيته، مضلّلاً للناس عن سواء السبيل، قد يعلم يقيناً أن الله تعالى لا يمكّنه مرور الأيام، من خداع الأنام وإضلال عباده وتغريرهم، بل يفضحه عن قريب وإن مكّنه في زمان يسير، فإنه لطيف بعباده حكيم في أفعاله. وأما احتمال أنه يجوز أن المعجزة غير خارق للعادة إلا بالنسبة إلى الحاضرين، وأما بالنسبة إلى بعض من غاب، فيكون مقدوراً لهم أيضاً، ولكن لعدم بلوغ الخبر إليهم، أو عدم اتفاق اجتماعهم مع المدّعي، ما ظهرت المعارضة وما صدرت الممانعة، فمدفوع بأن كل نبي إنما أرسل بمعجزة اشتغل أهل زمانه، خصوصاً سكان بلاده، لجنس تلك المعجزة أو نوعها، وتفرغوا إليها، وافتخروا بفعلها حتى تهالكوا

عليها. فأين ذلك الاحتمال إذا كان كذلك الأمر والحال. كما أنّه إذ كان اشتغال الهمم بمداواة المرضى، بعث عيسى يبرّىء الأكمه والأبرص ويحي الموتى. وإذا كان اشتغال أهل العصر بأنواع السحر، بعث موسى بالعصا. ولمّا كان القوم متفاخرين بالبلاغة والبيان، أنزل محمداً، عليه السلام، بالقرآن المعجز بفصاحته وبسحر البيان. وأما احتمال أن يكون إظهار العجز من قومه لإعلاء كلمته، أو لخوفه منه ومن أعوانه بشأنه، أو بعلّة مبالاة بأمره، فيرفع كل ذلك، ما ثبت بالأخبار الصحيحة المتواترة معانيها، من معاداة قوم كل نبي له، ليلاً ونهاراً وسراً وجهراً، بأنواع المنازعات والمخاصمات والمقاتلات والمحاربات، حتى ركبوا في ذلك كل شطط، وارتكبوا كل أمر مفرط أو مفرّط، بذلوا أنفسهم وأموالهم في المعاداة، فكيف يذهب عاقل إلى واحد من هذه الاحتمالات. وأما احتمال كونه ابتلاء من الله مع سدّ جميع طرق الهداية والاهتداء، أو كونه إضلالاً منه، فإنما هو اجتراء وتهمة على العزيز الحكيم اللطيف الكريم فسبحانه سبحانه **﴿الله لطيف بعباده يرزق من يشاء وهو القوي العزيز﴾**[1].

ثم أقول، الحق عندي أن إيجاب الخارق لم يصدق من ظهرت في يده مشروطة بارتفاع معارض يدل على الكذب، ولا بد من اعتبار هذا القيد في تعريفه المعجزة. أيضاً فإن الأخبار مستفيضة بإظهار بعض الكذابين أموراً خارقة للعادة، مثل حرث الكذاب المتنبي[2]، الذي تنبّى في خلافة عبد الملك بن مروان وأضلّ ناساً كثيراً، فكان يظهر لهم فاكهة الشتاء في الصيف وبالعكس، وكان ينقر رخامة في المسجد فيسبح، وأمثاله شائعة في الأخبار والتواريخ. فلا يتم القول، بأن الله تعالى أجرى عادته على أن لا يظهر الخارق على يد المتنبّي الكذّاب، ويلزم قيد السلامة عن المعارض الدّال على الكذب في تعريف المعجزة. فالفارق بين النبيّ والمتنبّي ليس ظهور الخوارق على يده مطلقاً، بل سالماً عن المعارض المذكور. فإن من المعلوم، أنه لا يثبت صدق أحد بتعارض الأمور الدّالة بعضها على صدقه وبعضها على كذبه،

---

(1) سورة الشورى: الآية 19.

(2) الحارث بن سعيد، توفي 69هـ، متنبىء من أهل دمشق. يعرف أتباعه بالحارثية. طلبه وقتله الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان.

حتى يسلم المصدق المحض في حقه عن المكذّب، فالمعجزة ليس إلا هذا. والمتنبئون، وإن وقع منهم ما يدل بحيث الظاهر على الصدق، لكن كان دلائل كذبهم، دلالة حقيقة من الأحوال والأفعال وسائر الأمور، أكثر من أن يحصى ويحدّ.

والصابئة[1] والبراهمة[2] نفوا النبوة، أي نبوّة البشر. وحجتهم ما حكى الله تعالى عنهم ﴿**ولئن أطعتم بشراً مثلكم انكم إذا لخاسرون**﴾[3]. وتفصيله أن أفراد البشر كلها متحدة في الحقيقة، متساوية في الأحكام، يأكلون ويشربون، يتناكحون ويتناسلون. فإطاعة بعضهم لبعض وانقيادهم، من أشد الجهالات وأكبر الضلالات. وتسليم قول بشر من أمثالهم، بمجرد قوله بلا حجة غاية، سفاهة ونهاية حماقة. والجواب عنه، ما قال الله عن لسان بعض الأنبياء ﴿**إن نحن إلا بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده**﴾[4]، وإنكار افراد الإنسان وتخالف استعداداتهم الفطرية، واكتساباتهم العلمية والعملية والخلقية، يكاد يلتحق بإنكار السوفسطائية المحسوسات المحققة من المبصرات والمسموعات. ونفي حجية المعجزة، الظاهرة الدلالة على ما قلناه، جهل وضلال لا يتصور جهل وضلال فوقه.

والبرهام، وهو الرجل الذي ينتسب إليه البراهمة في الهند، قرر استحالة النبوة بوجه آخر غير الذي نقلنا عنه. إن الحكيم سبحانه لا يأمر العباد إلا بما فيه المصلحة التامة والموافقة للعقل، ولا ينهي إلا عما فيه المضرة والمخالفة للعقلْ. فما بالنا نصدق ونطيع من يأمرنا بأشياء، ويحكم عقولنا باستقباحه أو عبثيته، مثل الدوران حول بيت مبني من الحجارة، ورمي حجرات في مواضع مخصوصة، ونقل حجر، وإبطال حياة، وإزهاق روح من حيوان. وينهينا عن أشياء نجزم بنظر العقل القاصي للعدل، بمنافع ومصالح فيه، مثل تحريم لحوم بعض الحيوانات التي يتغذّى بها البدن، ويتقوّى بها المزاج.

---

(1) يقولون بالمحسوس والمعقول والحدود والأحكام، ولا يقولون بالشريعة والإسلام. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 4 ـ 5.

(2) أنكروا النبوات أصلاً ورأساً. بأدلة عقلية. المرجع ذاته، ص 250

(3) سورة المؤمنون: الآية 34.

(4) سورة ابراهيم: الآية 11.

قلنا، أصبتم في كليتكم القائلة بأن الحكم لا يحكم إلا بما فيه المصلحة، ولا ينهي إلاّ عما فيه المضرة. لكنكم أخطأتم في سلب المصلحة عن بعض الأشياء المأمورة، وإثبات المصلحة لبعض الأشياء المنهية. وأخطأتم، كل الخطأ، في حكمكم بكفاية كل عقل في إدراك كل حكمة ومصلحة، خصوصاً في الأسرار الشرعية.

فإن من شعائر الدين تعظيم ما أمرنا الله بتعظيمه، من الأزمنة والأمكنة وسائر الأشياء، لحصول نوع صلاح لأنفسنا في تعظيمه، ولحصول نوع مشرف لها لمناسبة مخصوصة بينها وبين الأشياء. فإنّ بُعْد المسافة المعنوية بيننا وبين ربنا، وكثرة الأحكام الإمكانية الموجبة لبعدنا عن حضرة الوجوب، أوجب لنا الوسائط في توجهاتنا إليه، ممّا بيننا وبينه مناسبة مخصوصة. فشرف بعض الأزمنة، مثل شهر رمضان، بتخصيص إنزال القرآن به مثلاً، وتعيين الصوم الذي هو إمساك النفس عن شهواتها وتغليب جانب الروحانية على الجسمانية فيه. وبعض الأمكنة، كالبيت الحرام مثلاً، بأمره ببنائه من شرفه بنبوّته وخلته ابراهيم عليه السلام، ثم سكونها، موضع عبادته ومحل طاعته؛ خصوصاً تختص عباده من الأنبياء والمرسلين والأولياء الكاملين المكملين، وكونها مهبط الملائكة المقربين، مدداً مديدة وعهوداً بعيدة. وبعض الأشياء التي في صورة الحجار، كالحجر الأسود، لمثل ما ذكرنا في أمر البيت، لإنزاله من الجنة أو لإلقامه الكتاب المكتوب فيه، شهادة المطيع وجحود العاصي. كما روي أن عمر، رضي الله عنه، قبّل الحجر فقال اني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله ﷺ قبّلك لما قبلتك[1] ثم بكى حتى علا نشيجه، فالتفت إلى ورائه فرأى علياً، رضي الله عنه، وقال يا أبا حسن إنَّ هنا تسكب العبرات. فقال عليّ يا أمير المؤمنين بل

---

(1) صحيح مسلم، بيروت، دار الفكر، 1983، كتاب الحج، ص 925 ـ 926.
ـ ترجمة جامع صحيح البخاري، بيروت، عالم الكتب، ط 5، 1986، ج 2، ص 292، 296.
ـ سنن النسائي، شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، كتاب مناسك الحج، ج 5، ص 226 ـ 227.
ـ كتاب الموطأ، مراجعة فاروق سعد، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1981، كتاب الحج، ص 306.

هو يضر وينفع، قال وكيف قال إن الله عز وجل لما أخذ الميثاق على الذريّة كتب عليهم كتاباً ثم ألقمه هذا الحجر فهو يشهد للمؤمن بالوفاء ويشهد على الكافر بالجحود. فيكون تعظيمنا لهذه الأمور لأمر الله إيّانا بتعظيمها، ولملاحظة هذه المعاني اللطيفة المذكورة راجعاً إلى تعظيم الله تعالى.

فيا عجباً ممّن يشاهد تشريف الله تعالى البدن الإنساني، الذي هو في الحقيقة جيفة مركبة من الأخلاط المستقذرة والنجاسات المستعذرة، الذي نشأ من النطفة النجسيّة الجارية من مجرى البول، ومعاده إلى الاستحالة والتعفن والنتن بحيث تنفر منه الطباع، حتى قيل في حقه أوّله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة وهو فيما بينها يحمل العذرة، بنفس شريف وقدسي وروح لطيف إنسيّ، وعلوم يقينية وأعمال زكية وأخلاق كريمة، كيف ينكر أمثال هذه التشريفات لأمثال هذه الأشياء.

وأمّا رمي الجماد فلا يبعد أن يتفق لبعض من اعتنى الله بشأنه أن يطرد الشيطان، ويرميه لعروضه، وقصده الوسوسة له في ذلك، بتأييد الله له. ثم كل من يستنّ بذلك السنّة، بتلك النيّة، في الوقت المخصوص والمكان المعلوم، يستفيد نوعاً من تلك الفائدة. وأما الحيوانات المحرّمة لحومها، فلعلّ الغلبة في حلمها الأجزاء النجسة، المتولّدة من اغتذائها الأخلاق السيئة والأعمال الخبيثة، فحرّمت لذلك. ويجوز أن تكون الحكمة في تحريمها أمر آخر، مثل الاعتياد باستطعامها الفسّاق الفجار وأهل العتو والاستكبار، فيكون في المخالفة لهم نوع من إطاعة الله تعالى، فافهم. وأما إزهاق الروح عند الحيوان، فإنه يصدق في حق فقراء الإنسان، وتشريف وتكريم للحيوان المذبوح بالنسب في جعله في جزء بدن الإنسان، فإنه معراج في حقه وترقي مطلق، وسوقها لما خلقها الله له وكل حكم ومصالح كما لا يخفى على المنصف.

ومن شُبّه برهام أنه يقول ما أتى به الرسول إما معقول فلا حاجة إلى الرسول، وإما غير معقول فلا يقبل. قلنا، معقول بمعنى أنه لا ينفيه العقول، ولكن لا يهتدي إليه بمحض النظر من غير هداية ودلالة، فالحاجة إلى الرسول متحقّق. وغير معقول بهذا المعنى، أي عدم الاهتداء، فلا يوجب عدم القبول. والحق أن الحاجة إلى النبي متحقق حاجة ضرورة، في بعض

الأمور الشرعية التي لا طريق للعقل إلى الاهتداء إليه عند نفسه، وحاجة سهولة ويسر في البعض الذي يمكن إليهم الاهتداء للعقل، لكن بعسر وصعوبة يحجبان العقل ويمنعانه البتة عن الإدارك إلا واحداً من الألوف. وكذلك ضلّ برهام وأضلّ كثيراً عن سواء السبيل، فسحقاً وبُعداً له.

والصابئة مع ما نفوا النبوة، قالوا نهرس وعادلمون وهما شيث وادريس عليهما السلام، مع أن الدليل النافي للنبوة، على زعمهم، يدلّ على نفي نبوتهما أيضاً. فإن قلتَ، فعلى ما قلت يجوز أن يعتبر محامل صحيحة في عبادة الأصنام أيضاً، فلماذا التكفير والتضليل والتسفيه والتجهيل. قلتُ لأنهم ما اعتبروا معاني صحيحة حقيقة بالاعتبار، بل تخيّلوا خيالات باطلة، وتملّوا أماني كاذبة بغير أجر من الشارع، بل لمجرد اختراع من عند أنفسهم واجتراء على الله، وغالوا وأفرطوا في التعظيم حتى عبدوا الأحجار، بالعبادة المختصة بالمعبود الحق، ونسبوا الأمور الصادرة، بقدرة الله وإرادته، من التخليق والترزيق إليها. نعوذ بالله. وما اعترف منهم أحد بالله إلا بعض من له حظ من التعقل في الجملة، عندما بقي مبهوتاً وافتضح حماقة وسفاهة، ولم يجد مفرّاً من القول ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله[1]. ومع هذا، ليس الاعتراف إلا في القول فقط. وأما في الاعتقاد والأعمال فهو مصر على الإشراك، بل مرجّح للأصنام على الله تبارك وتعالى، كما نطق به قوله: فقاتلوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون[2]. فإنهم كانوا يعطون بعضاً من أموالهم، كالنتاج والزروع لله، ليصرفوها إلى الضيفان والمساكين، وبعضاً منها لآلهتهم ليصرفوها إلى بيت الأصنام وسنتها. فإذا رأوا فيما عينوا لله جودة، بدلوها بما لآلهتهم، فعينوها لهن. وإذا اتفقت الجودة فيما عينوا لآلهتهم، أقرّوها على ما كان، فإن قلتَ أليست السجدة والصلاة لجهة الكعبة عبادة له، بالعبادة المختصة بالله تعالى، قلنا حاشا عن الشارع أن يأمر بالعبادة

(1) سورة العنكبوت: الآية 61. ﴿ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله﴾ سورة لقمان: الآية 25.

(2) سورة الانعام: الآية 136. ﴿هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم ساء ما يحكمون﴾.

لغير الله، وحاشا عن المؤمنين أن يعبدوا غيره. بل السجدة إلى جهة الكعبة توجيه وجه البدن إلى الكعبة بأمر من الله، لاقتضاء الحكمة أن يكون للجسم متوجّها من هذا العالم، من غير إثبات ما هو من خصائص الألوهية لها، وتوجيه وجه القلب إلى الله تعالى وتقدّس، بخلاف عبادة الأصنام على ما ذكرنا.

والفلاسفة وإن لم ينكروا النبوة، لكن لزم من بعض قواعدهم انتفاء النبوّة على الوجه الشرعي الواقع. مثل قولهم بامتناع الخرق والالتيام للأفلاك، ونفي الاختيار على الله سبحانه، وتفريغ الإنزال والإرسال والإعجاز على أصل الإيجاب، وترتيب الحوادث على الأسباب ترتيباً عقلياً، وغيرها. وكل ذلك باطل والإعتقاد بها ذاهل، فما بنوا عليها من الأمور الحقة فهو في حكم البطلان، لا ينجّيهم من العذاب ويحرّمهم الثواب، ولا يهديهم إلا طريق جهنم. فالسعادة، كل السعادة، في الخضوع لأمر الله، والاتباع للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين. بل ﴿**إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله**﴾[1]. والشقاوة، كل الشقاوة، في الإعجاب برأيه، والاعتماد بمحض عقله، والاستكبار عن أمر الله، بترك الإصغاء إلى وحيه. أفرأيت من اتخذ آلهه هواه وأضلّه الله على علم.

**قال رضي الله عنه، والبعث بعد الموت:** عطف على ما قبله، فكأنه رضي الله عنه راعى، في وصل هذه الموصولات، أسلوب القرآن المجيد من قوله سبحانه ﴿**والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله**﴾[2] ومن قوله ﴿**يؤمن بالله واليوم الآخر**﴾[3] وهذا الأسلوب شائع في السنة أيضاً، ولذلك غير الأسلوب فيما بعده، وفصله عما قبله.

والمراد بالبعث بعد الموت، الحياة بعده، وعود الروح إلى البدن بعد مفارقته، كما قال تعالى ﴿**ثم يميتكم ثم يحييكم**﴾[4]. وما تخلّف أحد من أهل الملل عن القول بالحشر، لأنه ما جاء رسول من عند الله إلا أخبر به، وما نزل كتاب إلا نطق به، وما سمع إلا أن كلاً من علماء الملل وفضلاء

---

(1) سورة آل عمران: الآية 31.
(2) سورة البقرة: الآية 285.
(3) سورة البقرة: الآية 232.
(4) سورة الروم: الآية 40.

الأمم، أبقى الآيات النازلة والأخبار الواردة، في هذا الباب، ظواهرها، وما صرفها عنها بالتأويل. مع أن أهل كل ملّة كانوا يفترقون في كثير من المسائل فرقاً فرقاً، ويتخذون من التأويل طرقاً طرقاً. وهكذا قلّد عوام أهل كل ملة علمائهم، فوقع الاتفاق، وتحقق الاطباق على حقيّة الحشر الجسماني والمعاد الإنساني. وكما اتفق أهل الملل على إثباته، فكذلك اتفق غيرهم على نفيه. فكان الاعتقاد بحقيّة المعاد الجسماني فصلاً فاصلاً، أو فرقاً فارقاً بين أهل الملل وغيره.

ثم المثبتون تفرقوا فرقتين. منهم من أثبت المعاد الروحاني أيضاً، وهم القائلون بتجرّد النفس الإنساني من أهل الملل، كالمتصوفة، والإمام حجة الإسلام[1]، والحليمي، والراغب[2]، والقاضي ابن زيدٍ الدبوس[3]، والشيعة، والكرامية[4]، من ملتنا، وجمهور النصارى من غيرنا. ومنهم من اقتصر على المعاد الجسماني ونفي الروحاني، وهم جمهور المسلمين.

والباقون، أيضاً، افترقوا فرقتين. فرقة أثبتت المعاد الروحاني، وهم الفلاسفة الإلهيون القائلون بأن حقيقة الإنسان هي النفس الناطقة المجرّدة المتعلقة بالبدن، تعلّق تدبّر وتصرف، وهو آلة لها يستعملها في تكميل جوهرها. وفرقة نفت المعاد أصلاً، روحانياً وجسمانياً، ذهاباً إلى أن الحقيقة الإنسانية هي هذا الهيكل المحسوس، مع ما تضمّنه من المزاج والقوى والأعضاء والأعراض. فإذا فسد المزاج، وبطلت القوى، وتفتّت البدن، وتفرقت الأعضاء والأجزاء، انعدمت الصورة الشخصية والهيئة الوجدانية، فلا يقبل الوجود أصلاً بل يمتنع إعادة المعدوم رأساً، وهم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعدّون من العقلاء ولا يعتدّ شأنهم العلماء. وفرقة خامسة، توقفت في أمر المعاد ولم تتجاسر على نفيه وإثباته، بل اعترفت بالعجز والقصور في

---

(1) الغزالي (450 ـ 505هـ/ 1058 ـ 1111م) فيلسوف، متصوف، له مصنفات كثيرة.

(2) هو الحسين بن محمد بن المفضل، أبو القاسم الأصفهاني (. . . ـ 502هـ/ . . . ـ 1108م) أديب من الحكماء العلماء. كان يقرن بالغزالي. من أهل «أصبهان» وسكن بغداد.

(3) عبد الله بن عمر بن عيسى (. . . ـ 430هـ/ . . . ـ 1039م) فقيه، توفي في بخاري.

(4) أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام يثبت الصفات الإلهية وينتهي إلى التجسيم والتشبيه. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 108.

إدراكه ومعرفته. والمشهور في هذا المذهب جالينوس [1]، ومن تابعه، حتى نقل عنه بالتوقف عن احتظاره.

فكان في مسألة المعاد خمسة مذاهب لخمس طوائف. والذي هو من ضرورات الإسلام، والإخلال بالاعتقاد حقيقة يخل بالإيمان، هو الحشر الجسماني، فإن نفيه والشك في ثبوته، كفر وتكذيب للكتب المنزّلة، والرسل المرسلة، في الدلالات الصريحة، والاخبارات الصحيحة، وتجهيل لورثة الأنبياء وللبررة الاتقياء، من لدن آدم عليه السلام، في ما اعتقدوه حقاً، ووجدوه ذوقاً. والذي هو حقيقة الحسن والعرفان، الكامل المحقق، هو الجمع بين إثبات المعاديين، كما ذهب إليه محققو كل طائفة، واعتقد عليه.مدققو كل ملّة.

فلزمنا الآن، أولاً، إثبات المعاد الجسماني تفصيلاً، وإن أتينا منه بما يتفطّن به الألبّاء إجمالاً. والإشارة إلى ثبوت الروحاني، ثانياً، وإن لم يكن إثباته بدلائل قطعية وبراهين عقلية. وإبطال المتمسكات الباطلة للنافين، ثالثاً، حتى يتحقق الحق و يتميز الكذب من الصدق.

---

(1) (130 ـ 200 ق.م.) طبيب وكاتب يوناني، تنسب إليه مؤلفات كثيرة، أغلبها في الطب والفلسفة.

# فصل في إثبات المعاد الجسماني

العمدة في إثباته ما لوحنا إليه من توافق الكتب المنزلة، وتطابق الأنبياء والرسل، وإجماع علماء الملل، في كل عصر وفي كل قطر، على الحقيقة والتصريح به. بحيث لا محتمل للتأويل، ومساغ للصرف عن الظاهر مع تحقّق إمكانه في ذاته، وسهولته بالنسبة إلى عظمة الله وقدرته، كما قال سبحانه **﴿أوَ لم يرَ الإنسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين. وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم. قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾**[1] **﴿أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾**[2]. وبالجملة، الكتب السماوية، خصوصاً القرآن المعجز المنزل على خاتم الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، لتكميل الشرائع وتتميم مكارم الأخلاق، مشحونة بالتصريحات والتوضيحات في هذا الباب. مثل قوله تعالى **﴿أيحسب الإنسان ألن نجمع عظامه. بلى قادرين على أن نسوّي بنانه﴾**[3] **﴿فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة﴾**[4] وأمثاله مما يتعسّر على المحصين عدّه. وعلى العادّين ضبطه. فتأمل وانصف، هل يعقل صرفها عن الظواهر، سيما عند ورودها في مقابلة شبه المنكرين، التي لا خفاء في اختصاصها بنفي الحشر الجسماني، لفظاً ومعنى، مع إمكانه في نفسه. وتحقّق أن ما يقال، من أن الآيات والأحاديث وإن كثرت في المعاد الجسماني، ولقد كثرت في باب التشبيه

---

(1) سورة يس: الآيات 77 ـ 78 ـ 79.

(2) سورة يس: الآية 81.

(3) سورة القيامة: الآيتان 3 ـ 4.

(4) سورة الاسراء: الآية 51.

والجبر، فلمّا صح التأويل هناك فليصح ههنا، افك وباطل لا يصح أن يذهب إليه عاقل.

والمعتزلة ذهبوا إلى وجوبه عقلاً وثبوته بدليل عقلي، وقدّروه بأن المصالح المحضة والمنافع البحتة للعباد، مثل ثواب المؤمن المطيع، وعقاب الكافر العاصي، وإنصاف المظلوم من الظالم، يجب على الله. ولا يمكن بعد الإماتة والافناء، إلا بالإعادة والاحياء بأبدانهم وأعضائهم المباشرة للأعمال، حتى تتحقّق المكافآت والمجازاة على العمال. وأجيبُ، بمنع الوجوب على الله وتزييف تمسكهم فيه، كما سيجيء في موضعه. وعلى تقدير التسليم، فبكفاية المعاد الروحاني في الخروج من عهدة الواجب، لأن العلم والعمل واللذة والألم ليست إلاّ للروح، وليست الأبدان والأعضاء إلاّ الآلية والاستعمال. فبالثواب والعقاب للأرواح تتحقق المكافأة، سواء لم يتعلّق بالأبدان أصلاً، أو تعلّق بالأبدان الأول أو بالآخر. وأنا أقول إن كان مرادهم من وجوب أمثال هذه المصالح، الوجوب على الله تعالى من غير اختياره، فلا شك في فساده. وإن أرادوا أن بعض الصفات الكمالية الالهية، مثل لطفه وكرمه وحكمته، تعلق الإرادة الأزلية المتساوية نسبتها إلى جميع الممكنات، بإيجاد تلك المصالح، فيجب اختياره الواجب بتلك الأوصاف، لكون الإخلال بها منافياً للكرم، مخالفاً للحكمة، نقصاً في حقه تعالى. فكما أن الأوصاف الكمالية يجب لذاته وأضدادها يمتنع له، وأن الكمال في حقه تعالى وجوب تلك الأوصاف له والنقص إمكانها وجواز عدمها. فكذلك آثار تلك الأوصاف واجبة لتلك الأوصاف، وبواسطتها للذات، وأضدادها ممتنعة بالنسبة إليها للذات، والكمال للذات في ذلك أيضاً. فهو كلام حق لا وجه لإنكاره، ويدل على المعاد دلالة قاطعة.

وأمّا ما قيل من كفاية المعاد الروحاني في هذا الأمر فأقول، الأعمال من الخير والشر، أنواع وأجناس وأشخاص، تقتضي الحكمة أن يجازي كل عمل ما يناسبه بمناسبة مخصوصة، بحقيّة أن يكون الاقتضاء بها، الجارية بين الظالم والمظلوم، على تلك المناسبة. فلا تتأتى المجازاة والاقتصاص على الوجه التفصيلي، المتضمّنة لجزئيات المناسبات، إلا في الأجسام المركبة من الأعضاء والقوى، لا في الأرواح المجردة البسيطة، وعلى تقديرات تتأتى فيها

أيضاً. ولا شك أنها في الأبدان أكمل وأعم، مع إمكان إعادة الأبدان. فهذا القدر يكفي في إيجاب الحكمة الالهية لها، والعقل يحكم بهذا الدليل بوجوبها. ولقد روي عن جد النبي عليه السلام، عبد المطلب بن هاشم، أنه حكم بثبوت المعاد الجسماني. وما كان هذا إلاّ بشرف ونور النبوة المتلألئة في وجهه، المنشرحة به صدره. فإنه، مع أنه نشأ بين معطّلة العرب، كان يقول ويرى أن كل من ظلم وتعدى فالبتّة، يرى جزاء ظلمه، ويذوق بكبة جوده، قبل أن مات. فلا أرى أن أحداً من المشهورين بالظلم والجور مات قبل أن يرى شيئاً من العقوبات العاجلة، يفطن ساعتئذٍ قلبه وحكمه بأن بعد هذه الدار، داراً أخرى يرى فيها كل عامل جزاء عمله، خيراً فخيراً وشراً فشراً. وهذا من الإلهامات الربانية، والإلقاءات الرحمانية، بسبب ملابسة نور نبينا، عليه السلام، له أياماً. وقريب من هذا، ما يلوح بقلب الحقير من أن الذات الالهية المستجمعة لصفات الكمال، المتعالية عن سمات النقص والزوال، في أن كلاً من صفاته العليّة في غاية ما يتصور من الكمال حتى لا يتصور درجة أعلى مما فيه، وإلاّ فأين يتصور غاية الكمال، وهو غاية الغايات ونهاية النهايات.

ومن المعلوم، أن في هذه الدار لا يرى من آثار اللطف والكرم ما يصح أن يقال فيها، انها في الكرم غاية، وفي اللطف نهاية. فإن أعلى ما يكون في هذه الدار من النعيم، وإن عظمت وجلّت، ومن المكدرات والمنغّصات سلمت وطابت، فقد يكدّره الموت عما قليل، وتنغصه المفارقة عنه بعد زمان قصير أو طويل. كما إذا اعتاد ملك من الملوك أن ينعم عباده بأنواع التنعمات، ويكرّمه بأصناف التكريمات، ثم بعد زمان سلبهم ما خلع عليهم، ويقتلهم بأنواع التعذيبات. فانظر، هل يعد ذاك الملك في غاية الكرم، وهل يوصف بنهاية النعم. فلا بد من دار يكون فيها ظهور الآثار العليّة للرؤوف الرحيم. وهل الألطاف السنية للرب الكريم، بحيث لا يلحق عزها هوان، ولا يرهق نعمها خيبة وخسران. فما هي إلاّ الدار الآخرة التي نعيمها دائم، وساكنها في الروح والريحان أبداً سرمداً قائم.

ثم اختلف مثبتو حشر الأجساد في كيفيته. قال بعضهم، أنه بالإعدام ثم الإيجاد. وقال آخرون، إنه بالجمع بعد التفريق. واختار البعض التوقف في

هذه، فإنه لا طريق إلى تعيينه يقيناً، ولا كثير فائدة دينية يتعلّق بتعيينه.

وتمسك الأولون، أولاً، بدعوى الإجماع على الإيجاد بعد الإعدام قبل ظهور الخلاف، وثانياً، بقوله تعالى **﴿هو الأول والآخر﴾**[1] أي موجود قبل أن يوجد شيء، وباق بعد أن يعدم كل شيء. وثالثاً، بقوله تعالى **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾**[2] أي معدوم، وليس المراد الخروج عن الانتفاع، فإنه لا يمكن ذلك على تقدير الوجود. لأن أعظم المنافع، وهو الدلالة على الصانع، لا ينفك عن موجودنا أصلاً. ورابعاً، بالآيات الدّالة على العود بعد البدء، مثل قوله تعالى **﴿وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده﴾**[3] **﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾**[4] فإن الإعادة بعد البدء لا يمكن بدون تحلّل العدم، ويدل على كون العود من العدم كون البدء منه. وخامساً، بقول تعالى **﴿كل من عليها فان﴾**[5] فإن الفناء وهو العدم. وَرَد بمنع الإجماع، فإن إجماع الصحابة ما كان إلا على بقاء الحق وفناء الخلق. وموت الأحياء، وانعدام صور الأشياء بتفرّق أجزائها، يسمّى فناء عرفاً. وأمّا انه بطريق إعدام الجواهر، فالصحابة لم يتعرضوا لهذا التدقيق، ولم ينصّوا على ذلك بشيء ولا التابعون أيضاً. وبأن المراد بآخريته سبحانه، بقاؤه بعد موت الأحياء وتفرّق الأجزاء، وهذا القدر يكفي في الآخرية. وبهذا القول يخرج الجواب عن سائر الآي. فإن الفناء والهلاك يستعمل في الموت، وتفرق الأجزاء والعود بعد البدء يصح أن يحمل على الحياة بعد الموت، وجمع الأجزاء بعد التفرق، وفي الأولية والآخرية، والهلاك والفناء. يمكن أن يوجد احتمال آخر، غير ما حمله المستدل، أضربنا عن ذكرها، لوفاء القدر المذكور بالمقصود.

واحتج الآخرون، القائلون بأن الحشر بالجمع بعد التفرّق، ببعض النصوص الدالة ظواهرها على ذلك، مثل قوله تعالى **﴿وإذ قال ابراهيم ربّ أرني كيف تحيي الموتى﴾**[6] وقوله **﴿وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم**

---

(1) سورة الحديد: الآية 3.
(2) سورة القصص: الآية 88.
(3) سورة الروم: الآية 27.
(4) سورة الأنبياء: الآية 104.
(5) سورة الرحمن: الآية 26.
(6) سورة البقرة: الآية 260.

نكسوها لحماً﴾[1] إلى آخر الآية. وكقوله تعالى: كما بدأكم تعودون[2] بعدما علم أن الخلق من الطين، ومن صلصالٍ من حماءٍ مسنون، فيكون بطريق جمع الأجزاء، فيدلّ على أن العود أيضاً. وهذه النصوص، وإن لم يدل على نفي الاعدام دلالة قاطعة، لكن لا أقل من أن يفيد الظن، بأن الحشر بالجمع بعد التفريق، مع علم أن التفرق بعد الموت لازم، والإعدام غير ثابت. وأمّا ما تمسكوه في نفي الإعدام، من أنه لا بد في فعل الحكيم من منفعة ومصلحة، ومعلوم أنه لا منفعة في الإعدام ولا مصلحة تكون باعثاً للحكيم عليه، ففاسد. إذ يتصوّر مصالح شتّى ومنافع عظمى في الإعدام، مثل تفرده بالبقاء لإظهار عجز الخلق عليهم، وإظهار استغنائه عن الأشياء، وإظهار قدر نعمة الوجود والإيجاد، مع ما يمكن من المصالح التي يتفرد بعلمه سبحانه وتعالى، وعدم لزوم كون أفعاله معلّلاً بالاعراض بل عدم جوازه. وكذا تمسكهم بأن على تقدير الإيجاد بعد الإعدام، يكون المعاد غير الأول، لامتناع إعادة المعدوم بعينه، فلا يصل الجزاء إلى العامل. مع أن العقل والنقل يتطابقان في أن المثاب والمعاقب هو من يعمل الخير والشر، لأن امتناع إعادة المعدوم غير مسلّم، وما ذكروا عليه من الأدلة كلها باطل، كما سنسمعه عن قريب. وعلى تقدير التسليم، فعدم وصول الجزاء إلى العالم غير مسلّم. فإنه يجوز أن تكون الروح جوهر مجرد باق في حال فناء البدن وعوده، فيصل الجزاء إليه لكونه عاملاً بالحقيقة ملتذاً ومتألماً. أو تكون الأجزاء الأصلية للبدن باقياً ويعاد منه البدن الثاني، وتكون هي أصلاً في العمل والاستحقاق، ثم يكون مجزيّاً بالثواب والعقاب.

---

(1) سورة البقرة: الآية 259.

(2) سورة الاعراف: الآية 29 .﴿كما بدأكم تعودون﴾.

# فصل المعاد الروحاني

مبنى المعاد الروحاني ثبوت النفس الناطقة المجرّدة عن البدن، أي عن الحلول فيه، المتعلّق به تعلّق التدبير والتصرف بحيث يكون البدن آلة لها يستعملها في استكمال جوهرها إلى أن يفسد المزاج، بسبب من الأسباب البادية أو الداخلة، أو الشيخوخة وكبر السن، بحيث تخرج عن الاعتدال المصحّح لتعلق النفس الناطقة به، فينقطع التعلّق، ويتعفن البدن، ويفنى لفناء الحرارة الغريزية والقوى الحافظة لها. وتبقى النفس مجردة غير متعلقة بالبدن، إلاّ نوع تعلق يلتذ أو يتألم به، في عالم البرزخ والقبر، إلى أن يحشرها الديّان يعيدها بدناً من الأجزاء الأصلية للبدن الأولى. ويلتذ ويتألم بلذات أو آلام عقلية كلية بنفسها وذاتها المجردة، على قول الفلاسفة. أو بها أو بلذات وآلام جزئية بوساطة البدن المعاد، على قول المليين.

فلا بد من تفصيل المذاهب، والأقوال المقولة والدلائل المعقولة، في أن حقيقة الإنسان هي الجوهر المجرد، وبيان ما بينه الفلاسفة في الحشر، وبيان وجه مخالفتها للقواعد الإسلامية والدلائل السمعية، ووجوه مخالفتها لها.

فنقول أولاً، قد اختلفوا في حقيقة النفس الإنسانية، فمن قائل، إنه المزاج الخاص لكل شخص الذي هو الحالة المعقولة المتوسطة الحاصلة للعناصر بعد امتزاجها، وإنكسار كل منهما من الآخر وكسره له. ومن قائل، إنه نفس العناصر. ومن قائل، إنه الأخلاط الأربعة، وقيل قوة في الدماغ، وقيل في القلب، وقيل ثلث قوى في ثلاثة أعضاء، القوة الحيوانية في القلب، والنباتية في الكبد، والنفسانية في الدماغ، وقيل الدم المعتدل، وقيل الهواء. ومن قائل، إنه الهيكل المحسوس لكل إنسان. ومن قائل، انه النار السارية في الهيكل. ومن قائل، انه جزء لا يتجزأ في القلب، وقيل انه

الأجزاء الأصلية للبدن الباقية، من أول النشأة إلى الموت، بل وبعدها إلى أن يشاء الله تعالى، منها بدناً معاداً.

وجمهور المتكلمين على أنها جسم لطيف حفيف نوراني عُلويّ، مخالف بالماهية للهيكل المحسوس، سار فيه وفي جميع أعضائه وأجزائه سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحمة، لا يقبل التبدل ولا التحلّل، وحياة البدن سريانه فيه، وموته انتقاله بالصعود عنه إلى عالم الأرواح. وعند البعض أجسام لطيفة، إما متكوّنة في القلب وسارية منه إلى سائر الأعضاء من طرق العروق الضوارب التي تسمّى شرايين، وإمّا متكونة في الدماغ سارية منه إلى سائر أجزاء البدن من طرق الأعصاب الثابتة في الدماغ. وكأن ما قالوه هو الروح الحيواني الذي هو بخار لطيف، يحصل من غليان الدم في العروق بالحرارة الغريزية، ويتحرك دائماً في الجوف الأيسر من القلب مثل الشعلة الجوّالة، ويسري إلى جملة البدن من طرق الشرايين، ويصعد إلى الدماغ ويتكيف هناك بكيفية الادراك، ثم يسري من طرق الأعصاب إلى الأعضاء. وهذا سواء في الإنسان وسائر الحيوان. ومثبتو المجرّدة يثبتون هذا أيضاً ويقولون، إنه روح حيواني تعلّق الناطقة أولاً به، لمناسبة لها نوع مناسبة في اللطافة، وبوساطته يتعلّق بالبدن، فكأنه برزخ ذو وجهين بين البدن والنفس الناطقة.

وقال المحققون، من الفلاسفة وأهل الملّة، إن الإنسان بعدما تحقق له روح حيواني، على ما وصفناه، مثل سائر الحيوانات، يفيض عليه الكمال استعداده، وتمام اعتداله، من الفياض المطلق، جوهر مجرد من الحلول في المادة، غير جسم ولا جسماني. أي يبدعه الفياض ويجعله متعلقاً بالبدن، تعلّق تدبير وتصرف، من غير حلول فيه، وتعلق عاشق بالمعشوق ذا النفس في أول فطرتها، حال عن الكمالات العلمية المستعدة لها، فتعشق كمالها عشقاً حلّياً إلهامياً، ويتوقف عقيلها له على آلات مثل العين لإبصار الجزئيات، والسمع لاستماع الأصوات، والشم لإدراك المشحومات، واللمس والذوق للملموسات والمطعومات، والحس المشترك لجمع المحسوسات، والخيال لحفظها، والواهمة لإدراك المعاني الجزئية التي فيها، والحافظة لحفظها، والمتخيّلة ليتصرف في المعاني الجزئية والصور المحسوسة

بالتركيب والتفعيل وسائر الأعضاء البدنية، والأجزاء الصورية لتوقف تلك القوى عليها، إما في ذواتها ووجوداتها، أو في أفعالها وصفاتها، أو بقائها وبقاء أفعالها وصفاتها، أو بقاء نوعها، حتى يصل بذلك كلّه إلى كمالها الكلي هو إدراك الكليات. فلا جرم سرى تعشقها إلى كل من الآلات التي لا يحصل إلا بها، وإلى جمعها متحدق، بوحدة تركيبه شخصية، وهو البدن. فهذا التعلّق ليس هو تعلقاً ضعيفاً يزول بأدنى سبب، لضعف ما استفاده المتعلّق مما تعلّق به، كتعلق الأجسام بالأمكنة والأحياز، ولا تعلّقاً متناهياً في القوة، بحيث يحتاج المتعلّق إلى ما تعلّق به في وجوده ويزول بزواله، كتعلّق الأعراض بالأجسام، بل هو تعلّق متوسط يحتاج به المتعلق إلى ما تعلّق به في كمالاته وصفاته، لا في بقائه وذاته، فعبّر عنه بتعلّق التدبير والتصرف، وتعلّق العاشق بالمعشوق.

وليس لكل فرقة من نافي التجرد دليل على ما ادعاه، إلاّ تخمينات في تعيين ما عينوه، لأن يكون حقيقة إنسانية، بعد ما زعموه انه دليل على نفي التجرد. كما استدل من قال بأنه جزء لا يتجزأ في القلب، بأنه معلوم أنه قائم بذاته بديهة، وغير قابل للإنقسام لحلول الصور البسيطة فيه عند تعلّقها لها، فتعين أن يكون جزءاً لا يتجزأ، بانضمام أوله نفي التجرد، ومكانه القلب لأنه محل العلة. وكما استدل من قال انه الاجزاء الأصلية ببقائه من أولّ العمر إلى آخره. ومن قال انه الهواء بانقطاع الحياة عند انقطاع الهواء.

وأما احتجاجهم على نفي التجرد وإثبات الجسمية، فمن وجوه أحدها النصوص الظاهرة الدلالة على إدخالها النار وعرضها عليها، ووقوفها حول الجنازة في قناديل من نور، وفي أجواف طيور خضر. فإن كل ذلك من خواص الأجسام، لكن لا يبعد أن يكون ذلك على طريق التمثيل، وناطقاً على التجرد بنوع ظاهر من التأويل، ولذلك تمسك به القائلون بالتجرد. وثانيها، انه لو كانت مجردة لاستوى نسبتها إلى جميع الأبدان، فيكون تعلّقه ببدن من الأبدان ترجيحاً من غير مرجّح، ويتجه عليه منع الملازمة، إذ يجوز أن يكون ما لكل بدن من المزاج المخصوص، مناسباً نوع مناسبة لنفس مخصوص. وثالثها، أنه يشهد حكمنا على الجزئي بالكلي باتحاد مدركهما، فإن الحكم يقتضي تصوّر الطرفين، ولا شك أن مدرك الجزئيات جسم،

كالذائقة للمطعوم واللامسة للملموس، وبدلالة كون مدركه الحيوانات هذه الأعضاء. فإنه لا فرق بين الإنسان وسائر الحيوان في إدراك الجزئيات، فيكون مدرك الكليات أيضاً كذلك بحكم شاهد الاتحاد. نقول، كما أن المحسوسات يجتمع في الحس المشتركة لمصلحة لا يمكن إلا بالاجتماع، فكذلك يجوز أن تجتمع الجزئيات والكليات في النفس لمصلحة الحكم بينها، سواء قلنا أدركت الأعضاء الحاسة الجزّئيات أولاً ثم أخطرتها النفس للمصلحة المذكورة، أو قلنا أدركتها النفس أولاً والأعضاء ليس إلاّ آلات. فإن لزمنا على الأول إدراك مدرك واحد مرتين في ما به، إذ لا دليل ينفيه ولا وجدان يكذبه كما في إدراك الحس المشترك مثلاً، أو لزمنا على الثاني إما إثبات النفس المجردة للعجماء أيضاً، أو الفرق بينها وبين الإنسان مع القطع بعدم التفاوت في إدراك الجزئيات بينهما، فتختار الفرق ومنع القطع بعدم التفاوت. فإن القطع ليس إلا في الاشتراك في أصل الإدراك، وأما في كيفيته فلا. فإن كون إدراكنا بحيث يجتمع معه إدراك الكليات فأمر فارق، وكيفية إدراك العجماء غير معلومة لنا، لا بالوجدان ولا بالبرهان، فكيف نقطع بعدم التفاوت. ورابعاً، إنّا نصف حقيقتنا المشار إليها في لسان كل أحد بانّا بصفات الأجسام، كالقيام والقعود والغيبة والحضور والموصوف بخواص الأجسام، جسم. قلنا، فيلزم أن تكون النفس الواحد بالشخص عين كل من الأعضاء المتخالفة، فإنّا نسند إلى أنفسنا كثيراً من أوصاف الأعضاء المخصوصة بها، كالبطش والمشي وغيرها والحكمة، أن النفس أصل وسلطان في البدن وهو مع أعضائه وأجزائه آلات ومسخرات لها، فكل فعل أو ترك لها لا يكون إلا بأمر أو نهي منها. فلذلك يسند ما لكل منها لها، كما يسند إلى السلطان تصرفات أعوانه بأمره. هذه تمسكات نفاة تجرد النفس.

وأما مثبتوه فقد تمسكوا، أيضاً، بوجوه منها، إنه لا شك أن من الصور الحاصلة في العقل صورة غير منقسمة بالفعل، وإلا لزم انقسام كل معقول لا إلى نهاية بالفعل، فيلزم إحاطة الذهن بما لا يتناهى وقعه وما هو غير منقسم بالفعل من المعقولات، إما أن ينقسم بالقوة أولاً، وعلى الأول، لا بد أن تكون الأجزاء متماثلة، إذ الأجزاء المتخالفة بالماهية يمتنع أن يتحد وحدة حقيقية، والأجزاء المتماثلة إنما يكون تمايزها بعوارض شخصه، وكلامنا في

المعقول الصرف. وأيضاً الماهية المشتركة بينها غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة، فيكون محل الصورة الصورة البسيطة المرتسم هي فيه غير منقسم. إذ انقسام المحل يستلزم انقسام الحال، والعاقلة الغير المنقسمة ليست إلاّ النفس المجرّدة، إذ كل ما هو جسم أو جسماني فهو منقسم. وهذا الدليل مبني على بطلان الجزء الذي هو ممنوع، وأمّا استدلوا به على بطلانه فمدخول، وعلى كون التعقل بحصول الصورة وهو غير مسلّم. أيضاً لا يجوز أن يكون التعقل تعلّقاً مخصوصاً بين العالم والمعلوم يمتاز به المعلوم عن العالم، وهو أمر اعتباري غير متصف بالحصول والحلول. وما قيل من أن المعدوم الممتنع يتصوّر ويحكم عليه بأحكام ثبوتية، ولم هذا لم يكن التصور حصولاً ووجوداً في العقل يلزم الثبوت لغير الثابت، فمدفوع باحتمال أن يكون وجود صور المعدومات في المجردات، وتكون معلومة لنا بالتفات أذهاننا إليها مع ارتفاع الحجب الحاجبة بيننا وبينها. فلا يرد ما يقال من وقوع العلم تارة وعدم وقوعه أخرى، على ذلك التقدير، ترجيح من غير مرجح، لأن من المعلوم أن التفات الأذهان، وارتفاع الحجب، يختصان بوقت دون وقت، فمن أين يلزم الترجيح بلا مرجّح. على تقدير لتسليم الأمرين، فلا نسلّم أن استلزام انقسام المحال انقسام الحال، قضية كلية. فإن الحلول إذا لم تكن بطريق السريان، كحلول الألوان في الأجسام، قد لا يصدق هذه الكلية، كالسطح الغير المنقسم فيه العمق الحال في الجسم المنقسم فيه، والخط الغير منقسم في العرض في السطح المنقسم فيه، والنقطة الغير المنقسمة في الطول في الخط المنقسم فيه. فإن قيل، يصدق الكلية المذكورة فيما إذا كان الحلول في المحل المنقسم من حيث ذاته المنقسمة، بخلاف ما إذا كان من حيث لحوق طبيعة أخرى غير منقسم به، كما في الأمثلة المذكورة. فإن لحوق السطح للجسم من حيث انتهائه في جهة العمق وهذا الانتهاء غير منقسم، فكذا ما يلحق بوساطة لحوقه. وهكذا الأمر في لحوق الخط والنقطة بوساطة لحوق الانتهاء من جهة العرض والطول. قلنا صدق الكلية، في الصورة المذكورة، غير مسّلم. إذ هو دعوى مجرد لا دليل عليه، واستقراء لا يعتد به في التعيينات. وإن سلّمنا، فلا نسلّم إلا فيما إذا كان الحلول، من حيث ذاته المنقسمة، على أن يكون لوصف الانقسام مدخل في حلول الحال. لكن لا نسلّم أن ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن حلول الصور المعقولة في العاقلة،

على تقدير انقسام العاقلة، مستبعد أن يكون لوصف انقسامها مدخل فيه. بل ويجوز أن يكون لا للذات العاقلة أيضاً طبيعة أخرى غير منقسمة. ولا دليل على نفي ذلك ومجرد الاحتمال ينافي الاستدلال. وأمّا النقص المورد بأن القوة الوهمية منقسمة بانقسام البدن الحالّة هي فيه، على قولكم، باستلزامه انقسام المحل انقسام الحال، مع أن كلاً من المعاني الجزئية الحالة فيها، مثل صداقة زيد وعداوة عمرو، غير منقسمة، فمجاب أولاً، بأن الواهمة لا تدرك معاني الجزئية مجرّدة عن محالّها بل يدركه معها، كما قلت صداقة زيد، فيلزم التركيب في المدرك، وفيه نظر. لأنّا نقول الكلام في الصداقة المجردة التي هي جزء من صداقة زيد، فإن حلول الكل مستلزم لحلول الجزء، واستلزام عدم انقسام محله يكفينا. وثانياً، بأن الجزء لا بد فيه من التركيب لأنه مركب من ماهية وتشخص، وفيه نظر. فإن هذا التركيب ليس إلاّ التركب العقلي، وهذا لا يستلزم التركب الخارجي، ويمكن أن يورد النقص بوجه آخر وهو أنه لا شك أن من الأوصاف العارضة للأجسام وصفاً بسيطاً، فإنّ المركّب منها لا بدّ أن تنتهي أجزاؤه إلى أمر بسيط، يحل في الجسم الحالّ فيه ما تركب منه ومن غيره، فالبعض بذلك الأمر البسيط الحال في الجسم، وارد لا محالة ولا يرد ما ورد في التهافت، اللّهم إلاّ أن يقال العداوة ليست صفة موجودة في الحال حتى يكون حالاً، كحلول الأعراض. لأنّا نورد كلامنا في الأوصاف الموجودة، ولا يقول أحد بعدميّة جميع الأوصاف الجسمانية والقوى البدنية. فافهم وتأمل، ولا يذهب وهمك إلى أن بساطه الحال، كما يستلزم بساطه المحل، فكذلك انقسامه يستلزم انقسامه. فتعارض الدليل بالمعقولات المركّبة لأن المعاني المتعدّدة لا يمتنع اجتماعها في محلّ واحد. أو لا تضادّ ولا تزاحم في الحصول العقلي، ومنها أنه لو كانت النفس جسماً أو جسمانية لكان ذي مقدار وشكل معينين. فإنّ الجسم، كذلك أصالة الجسماني بوساطته وحلوله فيه، فيمتنع العقل المفهوم الكلّي المجرد عن جميع المقادير والأشكال المانعة عن الاشتراك بين للجزئيات ذوي المقادير والأشكال. لأنّ اتصاف المحلّ بشكل معين ومقدار معين يوجب اتصاف الحال بذلك الشكل والمقدار. ويرد عليه ما أورد على الدليل الأول من احتمال كون النفسي جزء لا يتجزأ، ومنع كون التعقّل الحصول في العقل، ومنع كون الحلول في العقل حلولاً سريانيّاً مستلزماً لاتصاف الحال بصفات

المحلّ من الانقسام والتشكّل والتقدير. ويردّ عليه أيضاً منع فتح التشكّل والتقدر بالشكل المعيّن والمقدار المعيّن عن الاشتراك بين المتشكلات والمتقدرات، لأن هذا المنع إنما يكون إذا كان عروض الشكل والمقدار للكلّي من حيث ذاته، وأمّا إذا عرض له من قبل محلّه فلا. فإن اتصاف الكلّي بالشكل والمقدار من قبل محلّه لا ينافي تجرده بحسب ذاته، ومطابقته للأشخاص ذوات المقادير والأوضاع والأشكال ليس إلاّ بحسب ذاته. ويرد أيضاً أن يكون الكلّي المطابق للأشخاص المفهوم المقبول بحصول صورته في العقل، وتكون الصورة الحاصلة في العقل ذات الشكل والمقدار، شبح ذاك المفهوم الكلّي ومثاله لا عينه، والدلالة الدالّة على الوجود الذهني إنما يدلّ على وجود ما في محلّ ما، حتى لا يلزم تمايز الحقائق المعدومة في الخارج واتصافها بالصفات الثبوتية بلا تحقّق، وثبوت لذواتها. فيكفي ثبوتها في شيء من المجردات العالية فيرتفع المحذور، ولا يلزم حصول المفهومات بالكليّة نفسها في العقول؛ ومنها انّ النفس تدرك ذاتها وإدراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية، كذلك فهي ليست بجسم ولا جسماني، فيكون مجرّداً وهو المطلوب. ويردّ عليه أن المقدمة القائلة: إن لا شيء من الجسمانيات يدرك ذاتها، وإدراكاتها ممنوعة، ولا برهان لهم يدلّ عليها، غير استقراء أحوال القوى الجسمانية ووجدانها. كذلك لا يفيد التعيّن ولا يعتدّ به في المطالب اليقينية. ومنها أنه لو كانت النفس جسمانياً، حالاً في بعض الأعضاء لكانت دائمة التعقّل للعضو الحالّة هي فيه، أو ممتنعة التعقّل له. لأنّ تعقّلها له إن كانت بحضور ذاته لها بنفسها، يكون دائماً بدوام الحضور. وإن كان بانطباع صورته فيها، يكون ممتنعاً لامتناع انطباعه لاستلزامه اجتماع المثلين في محل واحد. والثاني باطل بشهادة الوجدان، إذ قد يتعقّل كلاً من الأعضاء وقد لا يتعقّله، فيكون المقدم مثله فيلزم التجرد. ويردّ عليه أيضاً منع كون التعقل بحصول الصورة كما مرّ، وكون الصورة الحاصلة في العقل مماثلة لذي الصورة، لاحتمال كونه شبحاً مخالفاً في الماهية، ومنع لزوم دوام تعقّل النفس للعضو الحالّة هي فيه. على تقدير كون تعقّلها له لحضور ذاته لها، لاحتمال أن يكون شرط آخر للتعقّل كالتوجه مثلاً. ولا يكفي الحضور، فتارة يفوت التعقّل لفوات الشرط، ثم على تقدير تسليم تلك الممنوعات. فاللازم ليس إلاّ حلول أحد المثلين وهو صورة العضو الحالّة فيه النفس، فيما يحلّ

في الآخر وهو العضو نفسه، وامتناعه ممنوع لعدم كونه اجتماع المثلين في محلّ واحد. أمّا لعدم كون المثلين موجودين بوجود أصيل، فإنّ أحد المثلين صورة العضو وهو وجود ظلّي ذهني، فإنّ السبب في استحالة اجتماع المثلين في المحلّ الواحد ارتفاع التمييز بينهما ولزوم وحدة ما فرض اثنين، وفيما نحن فيه يكفي تمييز الوجودين، أن يكون مميزاً بين المثلين، فإن اعترض على الأول بأنّ الصورة الجسمية والنوعيّة للعضو حاله في مادته، فإذا حلّ صورتها العقليّة المماثلة لهما في ضمن الصورة العقليّة للعضو المركّب منهما ومن المادة في النفس الحالّة في مادة العضو لحلولها في العضو الذي تركّب من تلك المادة، ومن الصورتين الحالّتين فيها، لزم اجتماع الصورتين الجسمية والنوعية مع صورتهما العقليين في مادة العضو، لحكم المقدّمة القائلة إن الحال في الحال في الشيء، حال في ذلك الشيء، يمنع تلك المقدّمة. فإنّ معنى الحلول الاختصاص الناعت، ومن المعلوم أن الناعت للحال لا يلزم أن يكون ناعتاً للمحل كالسرعة والبطؤ الناعتين لحركة دون المتحرك. ويراد أيضاً جواز أن تكون النفس عضواً صغيراً لا تحصل صورته العقلية في النفس، فلا تدركها النفس أبداً، ولا يدرك بالتشريح لصغره، فلا يشهد الوجدان لتعقّله أحياناً، ولا يلزم اجتماع المثلين. وما يقال من أنها لو حلّت في العضو لحلّتْ إما في القلب أو في الدماغ، لأنهما عضوان رئيسان وسائر الأعضاء مرؤوسة لهما. فتخمين مجرّد لا يعدّ برهاناً وأيضاً هذا الدليل منقوص بعقل النفس صفاتها. فإنه لا خفاء في جريانه هناك، مع أنها قد تدرك وقد لا تدرك بشهادة الوجدان. وأجاب النصير الطوسيّ[1] عنه هذا النقض بأن صفات النفس ما كانت منها عارضة لها لذاتها، فإدراكها له دائمة وما كانت عارضة بالإضافة إلى آخر، فإدراكها مشروط بإدراك الإضافة والآخر. فقد يفوت إدراكه لفوات الشرط. وهذا الجواب مردود بأنّا نجد من أنفسنا أنا نعقل، كذلك كثيراً من الصفات العارضة لأنفسنا بحسب ذواتها لا بالمقايسة والإضافة إلى أمر آخر، كالعلم والقدرة والسخاوة. وبأنّ الاشتراط بالأمر

(1) النصير الطوسي (فيلسوف) (597 ـ 672هـ/ 1201 ـ 1274م) هو محمد بن محمد بن الحسن أبو جعفر، نصير الدين الطوسي، كان رأساً في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والمجسطي والرياضيات، من مصنفاته: شكل القطاع ـ تجريد العقائد. توفي في بغداد.

الآخر إذا جاز ههنا، فليجز أيضاً في إدراك النفس للعضو الحالّة هي فيه. ومنها أن الجسم الإنساني وقواها الجسمانية تعرض لها ولأفاعيلها، كلالٍ وضعف، بحسب انحطاط السنّ. والنفس الإنساني في تعقلها بخلاف ذلك. فإنّ العاقلة وإن عرض لها في بعض الأشخاص في آخر سنّ الانحطاط، ضعف بسبب استغراقه في تدبير البدن، واشتغاله بالكليّة إليه لتناهي ضعفه، ويداعن أجزائه إلى الانحلال، لكن يكمّل فعلها ويتم تعقّلها بحسب ازدياد السن وامتداد العمر، إذا لم يعرض للقوى آفة، إلى أن يبلغ آخر سنّ الانحطاط. فمخالفتها للجسمانيّات دليل على أنها ليس منها، ويردّ عليه بأنه يجوز أن يكون المزاج الحاصل في سنّ الكهولة، أوفق للعاقلة وأنسب لها، فمتى ازداد السنّ مبتدئاً من سنّ الطفولة، وازداد القرب إلى المزاج الأوفق، ازداد التعقّل، فإذا بلغ المزاج الأوفق كمل التعقّل غاية الكمال، وبعده يبتدىء الضعف إل أن يكمل في آخر سنّ الانحطاط. وهذا الردّ ضعيف لأن المعقول أن يدور كمال التعقل على كمال المتعقّل، فإذا كان جسمانياً، فلا شك أن كماله قبل سنّ الكهولة الكامل فيه التعقل الناقص قبله. ورداً أيضاً، بأنه يجوز أن تكون العاقلة قوة جسمانية، متّصفة بصفات سائر الجسمانيات من اختلالها وضعفها بحسب ضعف المزاج إلاّ أن القوة العارضة لها في تعقلها في سنّ الكهولة بحسب كثرة التجارب وشدّة التمدن وسبب اجتماع العلوم الكثيرة يقاوم ضعفها الطارىء لها بسبب ضعف المزاج، ويزيد عليها ويكون ذلك سبباً لكمال العاقلة بحسب ازدياد السنّ لا تجرّدها. وأجاب عنه الحكيم الطوسي بأن زيادة الإدراك يكون على وجوه ثلاثة: أحدها بسبب التمرّن والاعتياد، كما إذا اعتاد وتمرّن إدراك أمر مرّة بعد أخرى، فإنّه لا شك أن صعوبة تحصيل الادراك في المرات اللاحقة ليست في حدّ صعوبته في المرات السابقة، وثانيها بسبب التجارب كما إذا كرّر إدراك جزئيات ماهية واحدة، فتحصيل الادراك لجزئيات اللاحقة أسهل وأسرع من الجزئيات السابقة. وثالثها بحسب القوة العاقلة، كما نشأت هذه من أن الفطنة والذكاء. وجودة التعقل أكمل وأتمّ في بعض النفوس من الآخر. فنقول: إن عاقلة الإنسان أتمّ وأجود بحسب الوجوه الثلاثة في سنّ الانحطاط، منها في سن النمو والازدياد، وقواه الحسّاسة الجسمانية أجود إدراكاً بحسب الوجهين الأولين دون الثالث، فيكفينا في الدلالة قوة العاقلة وجودة تعقلها بحسب الوجه الثالث في سنّ الانحطاط،

ولكن لمانع أن يمنع قوة العاقلة بحسب خصوص الوجه الثالث، ونقول: لا نشاهد من أنفسنا وسائر الأفراد إلاّ قوة التعقل وجودته في ذاك السن، وأما كون تلك الجودة بحسب الوجوه الثلاثة معاً، فلا يشهد عليه وجداننا يقيناً، ومن ادعى هذا من نفسه فدلالته مقصورة على نفسه لا يتجاوز غيره، ومنها أنّ كلّ قوة جسمانية يوهنها تكرّر الأفعال، ويميتها تكثّر الأعمال يجرّ به كل أحد عند مباشرة الأعمال الشاقّة البدنيّة، وعند إحداق الباصرة إلى الخطوط الدقيقة مثلاً عند إلقاء الاسماع إلى استماع الأصوات الجهيرة، حتى إذا صرف كلّ حاسة إلى إحساس شيء قوي من محسوساتها، يكاد لا يحسّ شيئاً مما دونها. مثلاً: من ذاق حلاوة العسل لا يحس عقبه حلاوة الفواكه، ومن شمّ رائح المسك زماناً يكاد لا يحسّ بعد زمان، وكذلك سائر القوى ربما يكلّ بمزاولة الأعمال، وربما يبطل، وأيضاً تأثيرات القوى الجسمانية لا ينفك عن تأثر وانفعال فإن القوة الداركة الحاسة منتقش بصور المحسوسات، والحركة لا يتم تحريكها إلاّ بتحرك محالّها، فإذا كانت خاصته الجسمانية، كذلك فالعاقلة لا يكون منها التحلف، تلك الخاصة عنها. لأن من زوال الأنظار والأفكار في الحقائق والدقائق يكون أقدر من البطّالين العطّالين على إدراك الحقائق الكليّة والدقائق الفكرية. ويردّ على هذا الوجه منع تخلف تلك الخاصة عن العاقلة، غاية الأمر أنها لامتيازها عن سائر القوى الجسمانية بكمال القدرة وتمام القوة، لا يحسّ بكلالها ولا يظهر ملالها، وإن طرأ عليه الكلال في نفس الأمر، فإن قلت كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع ما يظهر من زيادة القدرة على الإدراك مع الممارسة على العلوم والأفكار. قلت: القدرة بسبب التجربة والاعتياد لا ينافي الضعف، والعجز بحسب الذات كما يشاهد من زيادة القدرة على الأعمال الشاقة في الممارسة من أهل كلّ حرفة. مثل: النجارين والزراعين وسائرهم بخلاف المنعّمين المترفين، مع ثبوت كلال قواهم وضعف آلاتهم، من كثرة الأعمال فوق عاداتهم. ومنها أنّ الأعضاء البدنية دائماً في التحلّل والتبدّل، فإنّ كلاً منها تارة ينمو ويسمن، وتارة يذبل ويهزل، وأيضاً الحرارة الغريزية والعارضة بسبب الأشياء الداخلة والخارجة، مثل: الحركات البدنية والشعاعات الكوكبية، دائمة التحليل. والقوى الغاوية بإيراد البدل ممّا يتحلّل دائمة التبديل. فإذا كان حال الأعضاء كذلك فالقوى الحالّة فيها أيضاً كذلك. إذ تبدّل المحلّ يوجب تبدّل الحال،

ومن المحقّق عند كل إنسان والمقرّر بالوجدان، أن النفس الإنسانية تبقى من أوّل العمر إلى آخره على وحدته وتعيّنه بلا تبدّل ولا تغيير، فهو ليس بجسم ولا جسماني. ويردّ عليه أنه يجوز أن يحفظ الله القادر المختار الأجزاء الأصلية المنخلقة من المنيّ التي تعبر عنها بالنفس عن التحلّل والتبدّل، وما ذكر مبني على أصل الإيجاب وسيعرف بطلانه، وعلى تسليم هذا الأصل يجوز أن يكون في تلك الأجزء لا بخلافه من أصل المني، خاصية بمنع التحلل والتبدّل بخلاف سائر الأعضاء، لتكوّنها من الغذاء العارض. وأما النقض بالبهائم فغير وارد، فإنه لا قطع ببقاء ذواتها من أوّل نشأتها إلا هلاكها بتعيّنها. فإن سبب القطع في أنفسنا الوجدان، ولا هناك ذاك. وأما حكمنا بأن هذه البقرة هي العجل التي تولّدت من البقرة الفلانية منذ عشر سنين، فيجوز أن يكوك حكماً مجازياً بحسب الأجزاء الأصلية العالية، لا حكماً ببقاء التعيّن في المجموع المركّب بخلاف ما نجده من أنفسنا من البقاء الشخصي الحقيقي لأنفسنا، ومنها أن الشخص الواحد الإنساني يحكم بأن للإنسان حواسّ عشرة، خمس ظاهرة وخمس باطنة، وتعيّن إدراكات كل منها، ويحكم بأن له أمر آخر، يدرك بها الأمور الكلية، ويحكم بأنّ كلاً من هذه يغاير كلاً من الآخر. وكذا إدراك كل منها يغاير إدراك كل من الآخر. ويحكم بأن كلاً منها مدرك وهذه الأحكام تدل على أن في الإنسان أمراً جامداً بين أنواع الإدراكات الظاهرة والباطنة بأقسامها العشرة، والجزئي والكلّي، ولا يتصوّر هذا الاجتماع في عضو من الأعضاء، ولا في قوة من القوى الحالّة فيه. فهو في نفس مجرّدة، قيل عليه: لم لا يجوز أن يكون في البدن قوة جامعة لجميع الإدراكات، وتكون سائر القوى آلات لها تخدمها، كما كانت الحسّ المشترك مجمعاً لإدراكات الحواس الظاهرة، ولم لا يجوز أيضاً أن تكون النفس الجامعة جسماً لطيفاً خارجاً من البدن، يستخدم البدن بأعضائها وقواها، ولا قاطع ينفي هذين الاحتمالين فيِ دلالة أو بديهة. ومنها أن النفس تتصور مفهوم اللاتناهي بحسب المقدار وبحسب العدد، ولا شك أن التصوّر هو الحصول في النفس، وإذا حصل اللاتناهي في جسم أو جسماني، يكون ذاك الجسم أو الجسماني غير متناه، إذ لا معنى لغير المتناهي إلا ما حصل فيها اللاتناهي. ومن المعلوم أنه لا شيء من الأبدان الإنسانية ومن قوتها الحالّة فيها أمر غير متناهٍ، وفساد ظاهر. فإن الحصول في العقل ليس بحصول أصيل، بل هو

حصول ظلّي لا يترتب عليه اتصاف ما حصل فيه به، وإلاّ لزم أن يكون العالم المتصوّر للجهل جاهلاً، والجاهل المتصوّر للعلم عالماً، والمتصور للوجوب واجباً، والامتناع ممتنعاً، وقريب من هذا الوجه ما يقال من أن النفس يتصوّر السواد والبياض معاً، حين يحكم بينهما بالتضاد، فلو كانت ماديّة لزم اجتماع السواد والبياض المتضادّين في محلّ مادي، إذ الامتناع في اجتماعهما في محلّ قابل للاتصاف بهما. والمادي هو القابل إلاّ المجرّد لأنّا إذا قلنا بانقسام المحلّ، وحصول كلّ من الضدين في قسم منه غير القسم الحاصل فيه الآخر، لقلنا بعدم الاجتماع الحاكم بثبوته حكم حاكم واحد بالتضاد بينهما، ويردّه أيضاً كون الحصول في العقل حصولاً ظلّياً لا أصيلاً، وإلاّ لامتنع اجتماعهما في النفس المجرّدة أيضاً. وأمّا ما قيل من أنّ الممتنع ليس إلاّ الأجتماع في محل قابل للاتصاف بهما، فليس شيء. فإنه لا معنى لقابلية شيء للاتصاف بشيء، إلاّ جواز حصول الشيء الثاني في الأول، والحصول فيما نحن فيه واقع فضلاً عن الجواز. وأورد في ردّه وجه آخر وهو أنه يجوز أن تكون النفس قوّة ماديّة، ولها قوى أخرى خادمة لها، ويحصل كل من الأضداد في قوة على حدة، وتكون جميعاً حاضرة للنفس، بعين حصول كلّ منها في قوة على حدة، وتلحظ كلاً منها من محلّه ويحكم بينها بأحكام كلية.
ومنها أنه لو كانت النفس مادية لكانت منقسمة، إذ كلّ جسم أو جسماني كذلك فيجوز أن يكون العلم بشيء واحد حاصلاً في جزء منه غير حاصل في الآخر، إذ لا تضادّ حين اختلاف المحلّ، فيقوم الجهل بالجزء الغير الحالّ فيه العلم، فيلزم أن يكون الشخص الواحد عالماً بشيء وجاهلاً به في حالة واحدة، ولا شك في استحالته. وما لزم تلك الاستحالة إلاّ من كون النفس جسمانية فهي مجرّدة. ويردّ عليه أولاً: منع كلية انقسام كل جسماني، لم لا يجوز أن يكون جزءاً لا يتجزّأ، كما ذهب إليه البعض. ومنع جواز قيام العلم لجزء والجهل بآخر، وما ذكر من انتفاء التضادّ حين اختلاف المحلّ لا يدلّ على ذلك، أو أسباب امتناع الاجتماع بين الأشياء لا ينحصر في التضاد بحسب وحدة المحل، بل يجوز أن تكون الأوصاف القائمة بالمحال المتعددة متمانعة بحسب الوجود. لكن في هذا الاحتمال، نظراً لأن عدم التمانع هو علم زيد وجهل عمر، ويدلّ على أنه لا تمانع بين العلم والجهل، بحسب الوجود، ويجوز أيضاً أن يكفي في كون النفس عالمة بشيء حصول صورة

ذلك الشيء في جزء من أجزائها، فلا يتصف بالجهل ذلك الشيء بعدم حصول صورته في أجزائه الأخرى. كما أن في العلم الحضوري يكفي حضور المعلوم بنوع حضور، ولا يلزم حلوله في جميع أجزاء العلم. ومنها أن النفس تقوى على أفعال غير متناهية، كما تتصور مراتب الأعداد والأشكال لا إلى نهايته ولا شيء من القوى الجسمانية، كذلك فهي ليست منها. ويردّ عليه: بعد تسليم كون العلم فعلاً لا إنفعالاً، إنه إن أريد بقوة النفس على أفعال غير متناهية القدرة دفعة فممنوع، بل معلوم عدمه بالوجدان. وإن أريد أنه كلّما أدرك لا ينتهي إدراكه بل يقوى في كل مرتبة على إدراك آخر، فهذا المعنى يمكن في القوى الجسمانية أيضاً. فإنّ المتخيلة إذا تخيلت الأشكال شكلاً بعد شكل، لا تنتهي إلى حدّ تعجز بعدها عن تخيل أشكال أخرى. وهذه اثني عشر وجهاً احتجّ بها الفلاسفة لتجرّد النفس الناطقة. فكلّ منها ليس بحيث ثبت بها المطلوب ثبوتاً قطعياً يسلم عن المناقشات وتندفع عنه المجادلات، كما عرفت ما ورد على كلّ منها من المنوع والنقوض، وأنا أقول لا أقلّ من أن يكون كلّ منها بمرتبة قريبة، وليس يبعد أن يحصل من اجتماع تلك القرائن علم قطعي أو قريب منه وأكثر النوع المذكورة، وإن احتمل عند العقل لكن لا يقبله الحدس والإنصاف، بل يحكم الحدس عند الإنصاف بتجرّد النفس الإنسانية، فإن التعقل لا شك أنه نوع حصول وحضور للمعقول في العاقلة. فإنّ كلّ أحد ينسب العلوم والإدراكات إلى العقول جملة في الدالّة على الظرفية ببديهة عقله من غير فكر ورويّة، فيحيط العاقلة لمعقولاته نوع إحاطة بحكم الظرفية وإحاطة النفس المادّي والكثيف المتضيق غاية التضييق بتراكم تعينات سفلية مكانية، وتكثر تشخصات هزلية إمكانية للمفهومات الكليّة المطلقة الواسعة لجزئيات غير متناهية، كل منها مثل ما فرضناها بأمر لا يقبله العقل، بخلاف المجرّد عن كثافة المادة، فإنه وإن كان جزئياً متعيّناً لكن ليست بهذه الكثافة والضيق، ألا تسمح بشكل الملك والجن بأشكال مختلفة وهو من أثر الطلاق والسعة، مع أن حقيقتهما أجسام لطيفة على ما قيل، فإذا كان هذا حال الجسم اللطيف فما ظنك بالمجرد المحض. وكذلك حضور المفهومات الكلية المجردة للشيء المادي كيف يتصوّر مع أنه لا مناسبة ولا مقابلة ولا مقاربة ولا مقارنة بينهما بوجه صوريّ. فإنّ المجرد لا صورة له ولا معنوي، فإنّ التجرّد والمادية بينهما بون بعيد. وهذا كما قال الشاعر:

«أيها المنكح الثريا سهيلاً عمرك الله كيف يلتقيان»

فهي شامية إذا انتقلت، وسهيل إذا انتقل يمان. فإن قلت فكيف يدرك المجرّد الماديات؛ قلت: لا جرم يحتاج إلى توسّط آلات جسمانية، كل آلة تناسب بما يدرك بها، فإن قلت: فما يقول في إدراك الباري جزئيات العالم بلا آلات ووسائط وحضورها بين يديه، مع أن البون أبعد في ذلك البين. قلت: هذا أمر لا يدركه العقل، ولا يوصل إليه إلاّ بالوجد والوصول، فإن أردت التنبيهات بالإشارات والتلويحات بالاعتبارات، فاعلم أن إحاطته كإحاطة الكليات بالجزئيات، وحضورنا بين يديه كحضور المقيّد بين يدي المطلق، ولا نتصوّر هذه الحالة في النفس الجزئي بالنسبة إلى سائر الكليات، ولو كانت مجردة. ثم إن العمدة في هذا الباب، أعني في معرفة تجرد النفس عن الذوق والوجدان والشهود والعرفان. فإنّ من صفا استعداده في أصل فطرته، واحتظّ في عالم الأرواح يرش النور من حضرته، ثم هذّب نفسه بالرياضات والمجاهدات، ويخلص عن أسر كفار الشهوة والغضب وسائر زمائم الصفات، تداركته العناية الإلهية وجذبته الحضرة الأحديّة، فتنسلخ روحه ونفسه الناطقة عن جسده كما تسلخ الحية من جلدها. فتقع له انسلاخات شريفة ومعراجات لطيفة، ويطير إلى عوالم الأنوار السبوحيّة وإلى معارج القضاء القدوسية، ويبقى بدنه كأنه جماد، إلى أن يرجع إليه الروح عن قريب أو بعيد. ولذلك ذهبت المتصوّفة إلى تجرّد النفس، ووافق الفلاسفة في هذا المذهب. والمعاد الروحاني وإن خالفوهم في إثبات المعاد الجسماني. وقال الشيخ شهاب الدين[1] في بعض رسائله: أن النفس الإنساني إذا طرب طرباً روحانياً، يكاد لا يتناهى. وهذه الخاصة لا تكاد توجد في الأجسام والجسمانيات، وهذا كلام لا يشك من له ذوق ووجدان في صدوره عن ذوق ووجدان في النصوص، ما يفهم منه التجرد، مثل قوله تعالى: **﴿ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربّي﴾**[2]. فإنّ صرف الجواب عن بيان حقيقة الروح، إلى بيان أنه من أمر الله، وقد جرى السؤال عن ماهيّته، ليس إلاّ. لأن ماهيّته لا تدرك بالعقول ولا تفي العبارات على بيانه، فهذه الحالة لا توجد

---

(1) الأرجح أنه شهاب الدين السهروردي المقتول بحلب 587هـ، صاحب فكرة الأشواق.

(2) سورة الإسراء: الآية 85.

في الجسمانيات. وأيضاً المراد من الأمر ما يوجد بتجرّد أمر الله بلا تعلّق بمادة. تعلّق الحلول حتى يحتاج حلوله فيها على حلول صور سابقة على التعاقب والتوالي، بحيث يكون حلول كلّ منها في تلك المادة معدّ الحلول هذا، ولا يحصل حلول هذا حتى تتم وتنقضي جميع الصور السابقة المعدّة، والدليل على أن المراد من الأمر ما قلنا، جعله مقابلاً للخلق في قوله تعالى: **﴿الا له الخلق والأمر﴾**[1]. فإنّ المراد من الخلق المادّيات على ما قيل، وإضافة الله الروح إلى نفسه في قوله: **﴿فنفخنا فيه من روحنا﴾**[2]. يشير إلى ذلك قوله تعالى: **﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾**[3] **﴿ثم رددناه أسفل سافلين﴾**[3]. وقوله عليه السلام: [أوّل ما خلق الله روحي][4]. وأمثال ذلك من الآيات والأحاديث كلّها إشارات إلى التجرّد، ويفهم العلماء بالله، المطّلعون على أسرار الكتاب المبين، الواقفون على ظواهر القرآن وبواطنه، إلى أن ينتهوا إلى الحدّ والمطلع. ثم إنّ الفلاسفة لما قالوا بتجرّد النفوس الإنسانية، واحتجّوا عليها بالحجج المذكورة. قالوا: بأنها أبدية لا تقبل العدم بل تبقى بعد خراب البدن، ويعود إلى التجرّد المحض أبعد ما تعلّق بالبدن تعلّق التدبير، فذلك هو المعاد الروحاني. فنورد الأدلّة التي استدلّوا بها على بقائها بعد خراب البدن، وامتناعها عن العدم حتى يتم إثبات المعاد الروحاني على طريقتهم.

---

(1) سورة الاعراف: الآية 54.

(2) سورة الأنبياء: الآية 91. النص الصحيح: **﴿والتي أحصنت فرجها فنفخنا فيهامن روحنا﴾**.

(3) سورة التين: الآيتان 4 ـ 5.

(4) لم يوجد بهذا اللفظ بل شيء قريب منه: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد» ذكره الشوكاني في الفوائد المجموعة في الأحاديث، 113 الموضوعة، ص 326. وقال الصنعاني وابن تيمية إنه موضوع.

# فصل في استدلال الفلاسفة على أبديّة النفوس البشرية

أقول ما نقل عنهم في إثبات هذا المطلب وجهان: أحدهما أنه لو أمكن انعدام النفس بعد الوجود فلا بدّ أن يكون له سبب، لأنّ كل ممكن لا بدّ أن يستند إلى سبب. فذلك السبب إما أن يكون أمراً وجودياً أو عدمياً، ونعني بالوجوديّ والعدميّ ما يكون السبب مفهومه وإزاء خلافته، وما لا يكون كذلك. والوجودي لا يكون علّة لعدم النفس إلاّ للممانعة بين ذلك الوجود والنفس، إذ بدون الممانعة يتصور عليه أحد الشيئين، لعدم الآخر. والممانعة لا تتصور إلاّ بحسب المكان أو المحلّ، وكلاهما لا يتصوران في النفس لكونهما غير مكاني وغير حالّ في المحل، فتعيّن أن تكون العلّة لعدم النفس عدمياً، والعدمي التي تكون عليّة لعدم النفس لا بدّ أن يكون عدم شيء من علل وجود النفس، إذ من المعلوم أن غيره من الاعدام لا يقتضي عدم النفس، والنفس لمّا كانت مستندة إلى الواجب أو إلى أحد من المفارقات على مذهبهم لا يجوز، يكون ذلك العدم عدم العلّة الفاعلية، لأنه لا يتصوّر العدم للواجب ولا للمفارقات لوجوبها بوجود الواجب، ولا عدم العلّة الصوريّة، ولا عدم العلّة المادية، لأن النفس بسيطة ليس لها علة مادية ولا صوريّة. ولا عدم العلّة الغائبة لصدور النفس عن الموجب بالذات على أصلهم، فتعين أن يكون عدم الشرط. فذلك الشرط لا بدّ أن يكون عرضاً قائماً بالنفس، لأن الجوهر والعرض لا يعقل أن يكون عدمه علّة لعدم جوهر آخر مباين لهما، والعرض القائم بالنفس متأخر وجوده عن النفس، فلا يمكن أن يكون شرطاً للنفس. وقد ثبت أنه عدم الشرط وهذا الأسلوب في تقرير هذه الحجّة مما تفرّدنا به، وهذا أفيد وأخصر ممّا قرّره الجمهور من أنّ عدم العرض العالم

بالنفس، أمّا أن يشترط في إعدامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن له، ولا يشترط. فإن لم يشترط فأوْلَى الإعراض بذلك الكمالات النفسانية، مع إن عدم عليه معلوم بوجود النفس القديمة الكمال والمنصف بالنقائص والزوائل، وإن اشتراط في ذلك انقطاع العلاقة بينها وبين البدن. وتلك العلاقة إضافة محضة للنفس بالنسبة إلى البدن، ومن المعلوم أنّ الإضافة العارضة للشيء لا يوجب تغيّرها، انعدام ذلك الشيء. فلا بدّ أن لا يكون لانقطاع تلك العلاقة مدخل في عليّة عدم العارض للنفس لها، فيعود إلى القسم الأول وقد أبطلناه، هذا ما لخصناه بوجوه كثيرة من تقرير هذه الحجة المذكورة في الكتب المعتبرة. مثل: التهافت للفاضل الشهير بخواجه زاده[1]، نعمه الله بأنواع النعيم، وأخصرية تقريرنا غنيّ عن البيان، وأما أفيديّته فلأنه يسلم عن النقوض الموردة على المقدمات الزائدة التي طويناها على التقرير التي اخترناها من أراد الاطلاع على التفصيل فليطالبها هناك. وأورد على هذه الحجّة اختيار كون علّة العدم وجودياً، وكون الكلية بطريق الممانعة. أمّا بحسب المكان أو بحسب المحلّ، بناء على عدم ثبوت امتناع كونها جسماً على ما عرفت، مما أورد على الأدلّة الموردة هناك، وأورد أيضاً منع انحصار عليّة الوجوديّ، لعدم شيء في أن يكون بطريق التمانع والتزاحم على المكان أو على المحلّ. بناء على جواز كون الوجودي مقتضياً بحسب الذات عدم شيء آخر مع قطع النظر عن الممانعة بحسب المكان أو المحلّ، كما جاز أيضاً به وجود شيء منع، امتناع كون الجوهر والعرض المباينين شرطاً لوجود جوهر آخر مباين لهما، حتى يمتنع كون عدمهما علّة لعدم الجوهر الآخر. وبحثه أيضاً جواز كون البدن شرطاً بوجود النفس، فإنه غير مباين لها. فتنعدم النفس بانعدام البدن وفساد مزاجه. أيضاً، يجوز أن يكون العدم الذي هو علّة لعدم النفس، عدم العلّة الغائبة. وما قيل أنه صادر عن الفاعل الموجب فباطل، بل الواجب سبحانه قادر مختار. يوجد ما أوجده إلى ما شاء. وعلم المصلحة في وجوده وبعدمه، إذا علم المصلحة في إعدامه. ودليلهم على

---

(1) خواجه زاده: توفي (893هـ - 1488) هو مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي، مصلح الدين، المعروف بالمولى خواجه زاده، قاضي، ومن علماء الدولة العثمانية، له كتاب التهافت.

الآسترة فيه. وأما الأدوات التي تورد على المقدمات المشتركة التي طويناها، فقد طويناها كذلك. وكذلك التي نورد على خصر العلّة في الوجودي والعدميّ، بناء على أن المراد بالوجودي والعدميّ، أيّ معنى من معانيها التي يطلقان عليهما أنهما بمعنى الموجود والمعدوم، أو الوجود والعدم أو غيرهما. فقد تركناها إذ قد كفينا أمرها بتعيين معنى الوجوديّ والعدميّ، وترتيب الحجة على ذينك المعنيين المرادين. كما لا يخفى على من أمعن في تقريرنا الحجة، وتقرير الآخرين، وثاني الحجتين، أنه إن أمكن طرق العدم والفساد عليها، فلا بدّ من قابل يقبل الانعدام بالقوة قبل أن يطرأ عليها. إذ كلّ ثابت بعد ما لم يثبت فحاله كذلك، وذاك القابل لا يمكن أن يكون ذات النفس، لضرورة اجتماع القابل مع المقبول. والنفس لا تبقى مع طرق العدم عليها، فإذ لا قابل للعدم فلا عدم. فهي أبديّة ممتنع طرق العدم عليها ولا البدن. فإنّ الشيء لا يكون محلاً لقبول ما هو مباين له، أيّ غير متعلّق حصوله، له غلاف وجود النفس ابتداء. فإنّ تعلّق النفس بالبدن لما كان متوقفاً على وجودها في نفسها، ثبت العلاقة والارتباط بينه وبين البدن، فصحّ أن يكون البدن محلاً لقوله. وانقطاع تعلّقها عن البدن لمّا لم يكن متوقفاً على انعدامها في نفسها: لم تثبت العلاقة والارتباط بين انعدام النفس والبدن، ولم يصحّ كون البدن محَلاً لقبوله. وغير البدن أولى بالمباينة، فإذ لا قابل للعدم فلا عدم. فهي أبديّة ممتنع طرد العدم عليها. والجواب: أن القابل لانعدام النفس هو النفس ذاتها، إذ القابل لكلّ صفة ليس إلاّ موصوفها، وأما قولهم: يلزم اجتماع القابل مع المقبول فمسلّم، لكن حيث كان يحقق الصفة والعدم لما لم يكن له تحقق إلاّ في الذهن، فالنفس تجتمع معه في الوجود الذهني، وإن انعدم في الخارج. وأيضاً يجوز أن تكون النفس حالاً في جوهر مجرّد غير مادي يكون ذلك الجوهر قابلاً لانعدام النفس أو تكون النفس مركبة من جوهرين مادّيين أحدهما حالٌ في الآخر ويكون انعدام المركب بانعدام الجزء الحالّ ويكون القابل لذلك العدم الجزء الذي هو محلّ فإن قلت فعلى ما قلت يثبت أنّ بعد البدن يبقى جوهر مجرّد وهو المطلوب، قلت لا يتم بهذا القدر أي ببقاء جوهر مجرّد مطلقاً بل لا بدّ من بقاء جوهر مجرّد مخصوص يعبّر عنه كل أحد بقوله أنا وهذا لا يثبت بهذا، أقول وأيضاً لا يندفع النقض بإجراء الدليل في وجود النفس ابتداء بما فرق به بين وجودها أولاً وعدمها تالياً. إذ

وجود النفس في ذاتها مقدم رتبة على تعلّقها بالبدن والتعلق تالٍ ومتأخر عنه. وقبول الشيء المقدم عليه فلا بدّ لوجود النفس في ذاتها من قابل مقدم عليه ولا يمكن أن يكون ذلك هو البدن لأنّ البدن في تلك المرتبة مباين للنفس فإذا أمكن وجود النفس ابتداء بلا قابل هائل للوجود بالقوة فيمكن ذلك في العدم التالي أيضاً. بل هذا أولى بهذا الإمكان من الوجود، فإنّ القابل للوجود ألزم منه للعدم والأشبه الأقرب للأصول الفلسفية أن يقال في هذا المقام إن المبدأ الحق تعالى جواد لم يزل وفياض لا يزال لا يبقى شيء من الخيرات الممكنة إلاّ ويفعله ولا شيء من الشرور والقبائح يصدر عنه. والوجود خصوصاً وجود النفوس المجرّدة خير محض، فإذا أوجدها المبدىء حيث ما أمكن بحسب استجماع شرائط وارتفاع موانعه وكمال استعداده فلا لمعدمها بعد. إذ العدم شرّ محض لا يفعله الفياض إلا بحكم الضرورة الداعية إلى الفناء كإعدام الأبدان بحكم تناهي فعل القوة الجسمانية، في إيراد يدلّ على ما يتحلّل من الأجزاء الموجب لفساد الاعتدال الحافظ للبدن عن التعفّن والتحلّل بالكلية اللازمان للعناصر المتضادّة ما لم يحفظ الاعتدال المذكور، أو بحكم العوالم والحوادث الموجبة اللازمة من تضادّ المتضادّات وتنافر المتنافرات وعالم التجرّد أعلى من أن تحوم حولها تأثيرات أمثال هذه الأسباب فلا يلحق وجوداتها إعدام بل تبقى ببقاء الفياض المطلق على الدوام، إلاّ أنّ هذه المقدمات مبنيّة على أصلهم الفاسد من إثبات الإيجاب ونفي الاختيار، مع أنه **يردّ عليها نقوض آخر قد أضربنا عن ذكرها لسبق تفصيل منّا في أمثالها مع قلّة** حدوثها.

# فصل في مقالات الفلاسفة في أمر المعاد

.واعلم أن الفلاسفة لمّا أثبتوا تجرّد النفوس الإنسانية على زعمهم ثم احتجوا على وجوب بقائها وامتناع فنائها فلزم على تقدير ثبوت هذين المطلبين ثبوت المعاد الروحاني لأن النفوس لذّات وآلام روحانية مختفية بها، كما أنّ لكلّ من الحواس لذة وألماً مختصّين مناسبين له كالأشكال الحسنة والصور الملحية الملذّة للباصرة، والهيئات القبيحة المؤلمة لها. وكالنغمات الطيبة الملائمة للسامعة، والأصوات المنكرة النافرة لها، وكالمطعومات الحلوة المشهاة للذائقة، والمأكولات المرّة المنفورة لها، وكالروائح الفائحة الصالحة للشامّة، والنتن المنافرة لها، وكالسطوح الليّنة الناعمة الموافقة للامسة، والخشنة الغليظة المخالفة لها. وكذلك لكلّ من الحواس الباطنة لذّة مناسبة وألماً منافياً، فلا جرم يكون للنفوس المجرّدة العاقلة لذّات وآلام ملائمة ومنافرة، لأن اللذة إدراك ونيل لوصول ما هو خير وكمال عند المدركة من حيث هو خير وكمال، والألم إدراك ونيل لوصول ما هو آفة وشرّ عند المدركة، من حيث هو آفة، وشرّ. ولا شك أن تشبّه النفس الناطقة لمبدئها وموجدها باتصافها بإدراكات حقة كليّة يقينية، وارتسامها بحقائق الموجودات خصوصاً العالية الشريفة منها مثل المجردات المفارقة والنفوس السماوية والأجرام العلوية وقواها الحالّة فيها إلى أن ينتهي إلى العناصر البسيطة الكليّة، ثم المركبّات المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية. بل الأوصاف الآلهية الواجبة وتحققها بحقائق كليّة وتخلّقها بأخلاق حسنة مرضية كمال وخير بالنسبة إليها. وتبطلها باتصالها بأضداد ما ذكرنا كلّها أو بعضها وتعطّلها بالخلو عنها آفة وشرّ بالنسبة إليها، وفي استعداد النفس صلاحيّة للتحلّي بكل منها والتخلّي عنها. وكما أنّ الكمالات المذكورة القابلة لها النفس أقوى وأشدّ

وأتمّ وألذ بمراتب كثيرة ومدارج كبيرة بالنسبة إلى ما يُعَدُّ كمالاً ولذّة بالنسبة إلى الحواس فكذلك إدراك النفس أتمّ وأكمل بالنسبة إلى إدراكاتها لأنّ كلاً من الحواس لا يدرك إلاّ الصّورة الجزئية الشخصيّة من غير تفصيل وتحليل إلى أجزائها واطّلاع على ذاتها وعوارضها وسائر جهاتها وصفاتها بخلاف النفس الناطقة فإنها محيطة بجميعها. ولا شك أنّ الإدراك على وجه الإحاطة والتفصيل أتمّ وأقوى من إدراك حملي صوري وأدوم، لأنّ إدراك الحواس مشروط بوضع معيّن كالمقابلة والمقاربة، فكثيراً ما يتبدّل الوضع المشروط به الإدراك فيزول الإدراك بخلاف أدراك النفس، فإنه يبقى ببقائها فإنّ الآلات البدنية والأفعال الصادرة عنها ليست إلاّ معدات لإدراك النفس لا شرائط له فإنّا نرى بقاء الإدراكات الكليّة في النفس بعد زوال الاحساسات الجزئية عن الحواس بل بعد بطلان القوى الحساسة أيضاً، فتبقى ببقاء العلّة الفاعليّة التي هي العقول الفعّالة على أصل الفلسفة والواجب الحق تعالى على المذهب الحق وبقاء العلّة العائلة التي هي ذات النفس، إذ بقاء العلّة العاملة يوجب بقاء المعلول، فإذا كان إدراك النفس أتمّ وأقوى وأدوم وأبقى، ومدركاتها أشرف وأعلى فلا جرم تكون لذّتها أكمل وأوفى وألمها أوجع وأخزى، وممّا يدلّ على كمال لذّتها بالنسبة إلى اللذات الحسيّة كون حال الملك والإنسان أشرف من حال البهائم والأنعام، فإنّ فضلهما عليها ليس إلاّ للذات العقلية والإدراكات الكليّة للاشتراك في اللّذات الحسيةّ، والإحساسات الجزئية، بل ولكون بعض البهائم أسعد حالاً منهما بالنسبة إلى الإحساسات وأيضاً اللذّات الباطنة أعلى وآثر عن أعظم اللذّات الحسّية كالحشمة والحياة فإنها مؤثرة على جميع اللذّات الحسيّة خصوصاً عن أهل الهمم العليّة. فإنه قد يترك جميع اللذات البدنية ويرتكب المشقّات المتعبة حتى المحظورات المعيّنة لينال حشمة ورئاسة، وبعد هذا قد يناله. وبعض المكارم التي هي ألم محض ظاهراً مؤثر عند الأكارم للذة واحدة باطنة. كما أنّ بعض الأكارم يؤثر على نفسه الغير عند شدّة حاجته وضرورة فاقته ويصرف ما في يده إلى الغير ويقاسي شدائد الفقر ويلتذّ مع ذلك بذلك الإيثار، وقد يقع إيثار اللذة الباطنة على الشهوات الظاهرة في الأمور الدنية الحسية، مثل اللعب واللهو وكلمات اللغو. فإذا كانت أمثال هذه اللّذات الباطنة مرجّحة ومؤثرة عند العقلاء على الشهوات واللذات الحسيّة، فاللذات العقلية الصرفة أحق وأوْلَى بالرجحان.

فإنها أعلى مراتب اللذات الباطنة فحال الألم الروحاني مثلها بالنسبة إلى الجسماني، فقد تبيّن مما ذكر أنّ النفس بعد مفارقتها البدن بفساد اعتدال مزاجه الذي بسببه صلح وصحّ تعلّق النفس المجرّدة به تبقى مجرّدة مدركة بالادراكات التي اكتسبها بواسطة البدن عند تعلّقها به. فلمّا كان الادراك منحصراً في إدراك ملائم أو منافر وإدراك الملائم لذة وإدراك المنافر ألماً فلا جرم يكون حال النفس منحصراً في اللذة والألم. فكلّ نفس إمّا ملتذّ محض وإمّا متألم صرف أو مختلط ومتردّد حاله بين اللذة والألم. فالملائمة أو المنافرة للنفس لا تكون إلاّ بحسب القوة النظريّة أو القوة العمليّة. أمّا الملائم بحسب القوة النظريّة، فالإدراكات الحقّة الجازمة اليقينيّة خصوصاً الجليّة الشهودية الذوقية المترقبة من مرتبة علم اليقين إلى عين اليقين، ومنه إلى حقّ اليقين، وخصوصاً المتعلقة المدركات الشريفة العليّة مثل الحقائق المحيطة الكليّة والعقول الفعّالة والصفات الآلهية والكمالات السبحانية، والمنافر ما يضادّ ذلك من مراتب الجهل. الجهل المركّب والبسيط والشبهات أو الشكوك والأوهام والخيالات الباطلة خصوصاً المتعلّقة بالأمور الشريفة المذكورة، والملائم بحسب القوة العملية الملكات الفاصلة والأخلاق الحسنة الملكية المرضية المنبعثة من الميل والانجذاب إلى الخطرات العلمية والمبادىء الشريفة والأعراض عن الانهماك في الشهوات البدنيّة واللذّات الحسيّة والتنزه عن التلطّخ بالهيئات الرذيلة البهيمية والدناءات الطبيعية البدنية والمنافر يحسبها ما تضاد ذلك من الحفلات الحسّية والعادات الخبيثة المستحكمة بالمزاولة على الأعمال الرذيلة، والمواظبة على الأفعال السيئة، والأسف بالشهوات الفاسدة الفانية، وهجر الباقيات الصالحات السيئة العامية، والعكوف على الباطل واختيار العاجل على الآجل وحبّ الفاني والزائل ونسيان الحقّ الموجد الفاعل ثم اللذات والآلام التي هي القوة النظرية تبقى وتدوم ولا تغني، فاللذة بها فوز دائم ونعيم مقيم دائم صاحبها فيها خالداً أبداً ومتنعم دائماً سرمداً. وكذلك الألم عذاب سرمد والمعذّب فيه مخلّد. وهذا مثل ما يحكم الشرع على المؤمن الموقن بالنعيم الدائم السرمدي، وعلى الكافر المستكبر بالخلود في العذاب الأبدي. وأما الآلام التي بحسب القوة العملية فلا يبقى ولا يدوم بل يزول بعد زمان طويل أو قصير بحسب رسوخ الهيئات البدنية واستحكام الميل إلى الشهوات الحسيّة. فإنّ تلك الهيئات والشهوات

أمور خارجة طاوية مخالفة لما تقتضيه ذات النفس وما اقتضاه إلاّ الطبيعة العنصرية والقوى المزاجية، ثم سرت آثارها إلى النفس بسبب الارتباط والتعلّق الثابتين بينها وبين البدن. ومثل هذه الملكة تزول بعد زوال السبب يوماً بعد يوم على سبيل التدريج كزوال القوة المحركة عن الحجر المرميّ بالقسر آناً بعد آن. كما أن من اغترب عن وطنه الأصلي وتوطّن في بلد آخر، وصاحب فيه الأصحاب، وصادق مع الأصدقاء، واستأنس بهم، واعتاد بصبحتهم، ثم ارتحل من ذلك البلد ورجع إلى وطنه الأصلي وأصحابه واخوانه القديمين الفطريين فلا جرم يتألّم زماناً بمفارقة الأصحاب، الذين صاحب معهم في بلد الغربة. لكن يزول على التدريج حتى لا يبقى من أثره شيء أصلاً. وأما اللذّات التي يحسّها فتدوم بدوام الملكات الفاضلة والصفات الحسنة ودوامها لأنها من مقتضيات النفوس المجردة والكمالات المستعدّة هي لها، وإنما القوى الجسمانية والأعمال البدنية معدات لها فلا تزول بزوالها، بل تبقى مثل الإدراكات الكليّة. فإن قلت فلو كان حقاً ما ذكرت وكانت الأمور المذكورة بعضها مؤلماً وبعضها ملذّاً لترتّب عليها تلك الآثار حين تعلّق النفوس بالأبدان والواقع بخلافه. فإنا نرى الجاهل السيّء الأخلاق لا يتألّم بالجهل ولا بسوء الخلق. يقولون في جوابك ذاك في شدة الاشتغال عن المعقولات بالمحسوسات، وتمام الاحتجاب بالظواهر عن البواطن بحيث يحجبها الانهماك في الشهوات الحسيّة عن الالتفات إلى الحالات العقليّة المألوف بالحذر لا يدرك لامسته الحرّ والبرد حين مسّت بهما، حتى إذا زال آفة الحذر عنه دفعه في مساسه بالحار والبارد، لتأثر به تأثيراً قوياً وأدرك إدراكاً ضرورياً. فكذلك حال الجاهل المذكور إذا فارقت روحه بدنه حين تلوّثه بالخباثات المذكورة لأدرك الخباثات المتلبّسة به دفعه وتألم تألماً قويا جداً وندم حين لا ينفعه الندم ويحلّ به العذاب الأليم والبلاء الأعم. ثم إن للفلاسفة تفصيلاً في مراتب السعادة والشقاوة بذكرها على طريق الإجمال ونشير إليها بأحسن مقال، فاعلم أنّ من كان من النفوس مؤيداً بالفطرة السليمة الصافية والفطنة الكافية الوافية وتداركته العناية الأزلية، وتعلّقت بالبدن المعتدل المزاج صالح الامتزاج، فجمعت بين الكمالات العملية والادراكات الحقّة اليقينية والملكات الفاضلة السنيّة، وتخلّت عن الرذائل البهيمية والسيئات الدنية الطبقية فهو سيد مطلقاً، ملتذّ من جميع الوجوه ومبتهج بالكمال المطلق، سرورها سرمدي

ونعيمها أبديّ وصاحب المرتبة العليا والسعادة العظمى والبالغ إلى الغاية القصوى هي النفس التي تكون عالماً عقلياً نورانياً مرتسماً فيه الحقائق الكليّة، ومستحضراً فيه الدقائق الذوقيّة، واصلاً إلى الحضرة المبدئية العليّة ومشاهداً للكمالات الكليّة الالهية، ومنتقشاً فيه صور الكلّ ومجتمعاً فيه صور العالم الكلّي والوجود المطلق، مبتدئاً من المبدأ العلّي الأعلى جلّ ذكره تعالى، وسالكاً إلى المعقول الفعّالة ثم الأجرام المحيطة الكليّة من العرش والكرسي والسموات العليّة والنفوس العلويّة المتعلقة بها، والكواكب السيارة والثابتة المركوزة فيها، ثم العوالم السفليّة العنصرية من البسائط والمركّبات والكليّات والجزئيات. وتعرف العلل الفانية للحركات الكليّة والعناية الأزلية وكيفيتها وتعرف أن المبدأ بأيّ وجود وبأي وحدة يختصّ، وأنه كيف يتعلّق علمه بالأشياء بلا إيجاب تكثّر وتغيّر في ذاته بوجه من الوجوه، ويعرف كيف نسبة ترتّب الموجودات إليه بالجملة ترتسم صور الموجودات كلّها حتى كأنها هي الكلّ، وكلّ من أفراد العالم سواء كان في العلويات والسفليات جزء منه أو كأنها هي الكليّ وكلّ منها جزئي له. وهذا غاية مراتب الكمال ونهاية الوصول إلى حضرة ذي الجلال والجمال، وما مرتبة من مراتب السعادة إلاّ وهي دونه. ومن أضاع من النفوس القوى النظريّة وعطّل القوى العملية وصرفهما إلى الأمور الخسيسة والأفكار الرديّة والأعمال البهيمية، وجمع بين الرذائل الاعتقاديّة والفعلية، واتصّف بالاعتقادات الزائفة الباطلة، واكتسب الهيئات الرذيلة بالمزاولة على الأعمال السيئة، ومع ذلك كان قد عرف أنّ له كمالات بها سعادتها وبإعدامها شقاوتها، سواء عرفت تلك الكمالات بماهيتها أو اقتصرت على معرفة إثباتها، فهو الشقيّ المطلق تتألم عند مفارقتها عن البدن وانكشاف حجب الاشتغالات النفسانية تألماً عظيماً بحرمانها عن كمالاتها وأعظم بتلوّثها بما يعتادها من الخباثات المظلمة المكدّرة وتتحسّر تحسّراً كبيراً ثم الشقوتين. ثم إنها وإن زالت حسرتها بسبب مفارقتها عن مألوفاتها وكدوراتها بسبب سوء بيّناتها، ولكن لأجل التألّم بسبب الاشتياق إلى نور العلم والعرفان والتأذي بظلمة الجهل وسوء الاعتقاد في حسرة عظيمة أبديّة وخيبة أليمة دائمة. ويقولون أن تلك النفس إن لم تتكدر بكدورات العقائد الباطلة بل كانت نهاية أمرها الحرمان فيتألم تألماً شديداً مديداً بعد الموت، لكن تنقضي آلامها بعد مدد مديدة، ويؤول حالها إلى الخلاص والسلامة.

وإن كانت تلك النفس ما عرفت أنّ لها كمالات إدراكية بل غفلت عنها الكليّة فحسرتها وعذابها مقصورة على التألم الذي بسبب المفارقة عن المألوفات والملابسة بسوء الهيئات، وذلك التألم إذا زال وانقضى بعد زمان كما ذكرنا يؤول حال تلك النفس إلى نوع من السعادة بالاستراحة عن الآلام والخلاص من العذاب. فهي ليست بخارجة عن الرحمة الواسعة، والنفس التي تحلّت بالفضائل العلمية والكرم. ولكن ما تحلّت عن الهيئات الرديّة، فهي ملتذّة بتلك الفضائل ومتألّمة بالهيئات الرديّة والرذائل الدنيّة، فبعد مدة ينقطع تألّمها وحسرتها وتبقى وتدوم لذّتها وبهجتها، في أوّل أمرها سعيدة من وجه وشقية من وجه، لكن مآلها إلى السعادة المطلقة. فالفاسق في حكم الشرع والنفس التي قصّرت عن فضيلة الإدراك واتصّفت بما يضادّها، ولكن أدركت فضيلة الملكات الحسّية، فهي إن كانت اعتقدت كمالاً، العلمية بآنيتها أو بها وبماهيتها فهي أبداً بين السعادة والشقاوة واللذة والألم متردّدة، دائرة تلتذّ بحسب حسن آثار قوتها العملية بعض التذاذ. ولكن تتألم بحسب سوء آثار قوتها الفطريّة أو عدمها تألماً شديداً، إذ تتعذّب عذاباً مديداً، وإن كانت ممّن يعتقد ذلك فهي في السلامة من العذاب والخلاص من الألم، وإن لم تفز بسعادة معتدّة بها، وكرامة تعدّ من الزلفى. وهذه هي النفوس النبيلة والقلوب الصلبة سليمة صدورهنّ عن الغلّ والحقد والفتنة ولكن خالية قلوبهن عن العلم والادراك والفطنة، كالزهاد والصلحاء، وقريب منهم ودونهم من يخلو رأساً عن الكمالات العلمية والعملية، وكذا عن أسباب الشقاوات بالكليّة، بأن لا يعتقد أن له كمالاً، ولم يزاول من الخير والشرّ أعمالاً، كالأطفال والمجانين وبعض الفلاسفة، ذهبوا إلى أنّ مثل هذه النفس لأبدان تمتحن بجسم آخر يكون موضعاً لتخيلات النفس، لا تعلّق تدبير وتصرّف، لذلك الجسم. فإنّ ذلك تناسخ لا يقول به الفلاسفة، لأن النفس لا فعل لها غير الإدراك. ولا يجوز التعطّل في الوجود، ومن ضرورة الإدراك التعلّق بجسم ما يكون موضعاً لتخيّلات المتولّدة من الهواء، والأدخنة والأبخرة، لأن التخيّل لا يمكن إلاّ بآلة جسمانية: فتخيّل الصور المعتقدة عندها، فإن كانت خيرا شاهدت الخيرات الأخروية على حسب ما اعتقدها في الحياة الدنيا، وإلاّ فلا يشاهد إلاّ العقاب. هذا محصّل كلامهم في أمر الميعاد. واعترض عليهم أولاً بمنع كون اللذّة ما ذكروا من أنها إدراك ما هو كمال وخير عند المركب من

حيث هو كذلك، واستقراء أكثر الجزئيات لا يفيد يقيناً، ودعوى البدهية غير مسموعة في كون اللذة ذلك أولاً ذمّاً له، ممتنع الانفكاك عن ذلك، وبأنه يجوز أن تكون اللذّة إدراك الكمالات الجسمانية لا إدراك الكمال المطلق، لأن المعلوم بالوجدان هو الأول، ولا يلزم منه أن تكون الكمالات العقلية الغير الجسمانية لذة، لجواز تخالفهما بالحقيقة. وبعد تسليم بقاء النفس بعد خراب البدن، بناء على الإيرادات التي أورد على الدلائل الدالّة عليه. كما سبق ومنع قبول النفس الصور العقلية على تقدير بقائها بناء على جواز اشتراط التعلّق بالبدن في ذلك، ومنع الحصول على تسليم القبول بناء على قاعدة الاختيار وبطلان الإيجاب، وبأنه لو كان ما ذكرتم حقاً لزم التذاذ النفس بالادراكات الكلية فوق التذاذه بالشهوات الحسيّة، عندما كانت متعلّقة بالبدن، والواقع بخلافه. ولا يجدي قولهم الاشتغال بتدبير البدن والاستغراق في الأحوال الجسمانية بمنع ذلك، لأنها لو منعت لمنعت الإدراك في أن يحصل. ولما لم يمنعه وحصل لزم حصول اللذة، لأنها عين الإدراك على قولهم، وأيضاً غلبة الضعيف على القوي ومنعه له غير معقول. أقول: استلزام الإدراك اللذة منعه مكابرة، حتى أنّ بعضاً من الطلبة يؤثرون الاشتغال بمذاكرة ما تعلّموه من مسائل معدودة على تنعّمات حسيّة ورئاسات السنيّة غائية. إنّ اللذّة القوية العظيمة إنما يترتب على الإدراك الكامل على وجه الانجلاء والانكشاف السالم عن ممانعة الموانع، ومعاوقة العوائق، مثل الأمور المذكورة من الاشتغال والاستغراق. فليخلف هذا الإدراك عن بعض المدركين تخلّفت اللذّة القوية العظيمة عنهم. وإن كان لا يخلو إدراك ما عن لذة ما في جميع المواد. واعترض على قولهم بأنّ التألم الحاصل للنفس المفارق سبب الهيئات السيئة المكتسبة بملابسية الأبدان، لا يدوم بل ينقطع في زمان قصير أو مديد، بحسب رسوخه أو عدمه. بأنّ ما قلتم في بيان دوام الإدراكات العقليّة من أنّ بقاء القائل والفاعل يوجب بقاء المعلول جار ههنا أيضاً. فإنّ القابل للتألّم المذكور هو النفس، والفاعل هو المبدأ أو المفارقات. فالقول ببقاء الإدراك وبزوال الهيئات بحكم محض وفرق بلا فارق. وما قيل من جواز استناد زوال الهيئات إلى تجدّدات الأوضاع الفلكية، وتحركات الأجرام السماوية، وآثار تلك الأوضاع والحركات في عالم النفوس مثل تلاحق النفوس المفارقة قرناً بعد قرن. مثلاً لا يصلح فارقاً، إذ الاختصاص لهذه

المذكورات بالهيئات دون الادراكات، فلا يجوز سببيّتها لزوال الهيئات، كذلك يجوز سببيّتها بزوال الإدراكات. ويمكن الفرق بأنّ الإدراك منة ذاتية للنفس، وهي مقتضية لها بحسب الذات، غير أنّه متأخر لاحتياجه إلى المعدّات. فإذا حصل المعدّات يلزم البقاء ويمتنع الزوال والفناء. وأمّا المتألّم فهو صفة عارضة لا تقتضيه ذات النفس، بل يعرض لها بحسب العوارض العاسرة من الملابسات البدنية. فإذا زال العاسر يزول ذلك شيئاً بعد شيء على التدريج، لزوال القوة العارضة للنفس بالقسر الموجب لذلك العالم شيئاً بعد شيء، إلى أن يفنى ويزول كالميل القسري العارض للحجر المرميّ، كما نبّهنا عليه فيما سبق. واعترض أيضاً على فرقهم بين الجاحد المعتقد بالاعتقادات الباطلة، والمحروم المجرّد عن الإدراكات الحقة اليقينيّة. وإن لم يعتقد الاعتقادات الباطلة بأنّ الأوّل أبديّ التألم، والثاني يؤل عاقبته إلى السلامة والخلاص عن الالآم، بأنه أيضاً فرق من غير فارق، لأنه سبب التألّم فيهما الاشتياق إلى الكمال الفائت، على ما قالوا، وعند اتحاد السبب تمنع التضاد في المسبّب. فإن فرق بأن سبب التألّم في الأ-ا، الاعتقادات الباطلة المضادة للكمال الحقيقي، وفي الثاني الشوق المبني إلى ذكر الكمال القابل بمرور الأزمان للنسيان والزوال بخلاف الأوّل، لتمام رسوخ الاعتقادات الجازمة وإن كان بخلاف الواقع يقال إما أن يبقى بعد الموت اعتقاد، حقية الاعتقادات الباطلة الواقعة حين التعلّق بالبدن، فيكون المعتقد على التسلّي والاطمئنان، كما كان قبل الموت لا على التألم المسبّب من اعتقاد بطلان ما عليه من العلوم. وإما أن يزول ذلك الاعتقاد بعد الموت فيقرّر زوال الاعتقادات الباطلة فيزول بزواله الآلام المسبّبة منها فلا يبقى أصلاً بعد الموت فضلاً عن الدوام، ويمكن أن يقال الاعتقادات الباطلة توجب هيئة ظلمانية في جوهر النفس راسخة فيه، بحيث لا يزول بزوال الإعتقاد حقيّة تلك الاعتقادات الباطلة، لكن القول بأن تلك الهيئة لا تقبل الزوال أصلاً، ويجب بقاؤها أبداً لا دلالة عليه قاطعة. واعترض أيضاً على قولهم بأنّ النفوس الساذجة للقاصرين عن الفضائل العلمية المتخلّقين بالأخلاق الحسنة، المتحلّين سببها بالهيئات السنيّة من أهل السلامة، ثم تتعلّق بعض الأجرام ليكون إله لتخيّلها بحكم عدم جواز التعطيل في الوجود، أن تلك النفوس لا بدّ أن تكون لها اعتقادات باطلة، فتكون آلامهم أبديّة، فكيف يكونون من أهل السلامة؟ وبأنّ عدم جواز

التعطّل في الوجود غير مسلّم ولا مبرهن. فكيف يستدلّ بحكم على التعلّق المذكور؟ ويمنع لزوم التعطل على تقدير عدم التعلّق والتخيّل الأخروي، أو شعور النفس الساذجة بذواتها ووجوداتها يكفي في نفي التعطّل، وبأن تعيّن بعض الأجزاء الأجرام السماوية لتعلّق بعض النفوس تعيّن بلا متعيّن لتشابه أجزاء الأجرام، وتعلّق كلّ من النفوس لكلّ من الأجزاء بين الاستحالة، فعيّن عدم التعلّق. ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ النفوس الساذجة قاصرة عن علم أنّ له كمالاً، كما أنها قاصرة عن سائر العلوم. فلذلك سلّموا عن الآلام الأبديّة، فتحقّق ما ذكر أنّ أقوال الفلاسفة في أمر المعاد إن كان بعضها حقاً مطابقاً للواقع، لكن دعوى استبداد العقل في التصديق بها والاستغناء من الشرع والشارع، خصوصاً في التفاصيل المذكورة، دعوى باطلة، وبطلانها بيّن كما ذكرنا من الإيرادات والاعتراضات، على مقدمات أدلّتهم على التفصيل. اللّهمّ إلاّ أن يقولوا بأنها تنبيهات ومشوقات، والفرقان ليس إلاّ بالذوق والوجدان، كما حكي عن افلاطون[1]: الإلهيّ وغيره من الحكماء القدماء، أنهم كانوا يسندون معارفهم إلى الأحوال السنيّة من الانسلاخات الشريفة والمعراجات اللطيفة. ويؤيّد هذا القول. وتلمذ بعضهم لبعض من الأنبياء، صلوات الله عليهم أجمعين، وأخذهم الحكمة من معدن النبوّة كما روي عن الحكيم انباءقلس[2]، أنه في زمن داوود النبيّ عليه السلام، وأنه مضى إليه وتلقّى منه، واختلف إلى لقمان الحكيم[3]، واقتبس منه الحكمة. ثم عاد إلى يونان. وأفاد منه عن الحكيم فيتاغورس[4]، أنه كان في زمن

---

(1) أفلاطون: (428 ـ 348ق.م) فيلسوف اغريقي، ولد في أثينا. اتبع فلسفة سقراط ولكنه نهج في السياسة نهجاً ارستقراطياً. ترك حوالي 30 محاورة عالج فيها مشاكل خلقية وفلسفية. وفي الحب والشعر.

(2) انباذقلس على الأرجح.

(3) لقمان الحكيم: حكيم معمر، عرف في الجاهلية قبل أن يعرف في الإسلام، وفي القرآن سورة باسمه تعرض نمازج من حكمه التي تنصب خاصة على وصيته لابنه، وأضحت شخصيته أسطورية.

(4) فيثاغورس: (570 ـ 500 ق.م) فيلسوف اغريقي، ولد في ساموس واستقر في كروتون جنوب إيطاليا، حيث أنشأ (أخوية دينية) ظلت تقوم بدور فعال في السياسة حتى قمعت في القرن الخامس: ذهب إلى خلود الروح وتقمصها، وعنا بالرياضيات والهندسة وله نظرية باسمه.

سليمان عليه السلام، وقد أخذ الحكمة من معدن النبوّة أيضاً. وكان يدّعي أنه شاهد العوالم بحسّه وحدسه، وبلغ في الرياضة إلى أن يسمع حفيف الفلك، وصل إلى مقام الملك، وقال ما سمعت شيئاً قطّ ألذّ من حركاتها، ولا رأيت شيئاً أبهى من صورها وهيأتها. وسقراط[1]، اقتبس الحكمة من فيتاغورس، وأفلاطون تلميذ سقراط، وأخذ العلم منه. فلمّا اغتيل سقراط بالسمّ ومات، قام مقامه وجلس على كرسيه، وأفاد ما استفاد. والمتصور أنّ قدماء الفلاسفة، كانوا أهل رياضيات بالغة، وتزهّدات عن الدنيا، ومراجعات إلى الأنبياء والورثة، فلا يبعد أن يكونوا أرباب ذوق ووجدان. وأما نفي المعاد الجسماني وسائر العقائد المخالفة لقواعد الإسلام، مثل القول: بقدم العالم وأبديّته، وبنفي العلم بالجزئيات عنه سبحانه، فلعلها من أقوال المتفلسفة المتأخرين، الذين اعتمدوا على قولهم المظلمة بظلمة العجب والكبر، الخالية عن نور الإيمان، والإطاعة لمن أوجب الله تعالى عليهم طاعته، وقرن طاعته بطاعته، وهم الرسل والأنبياء، واستبدوا بآرائهم الباطلة وتمسّكوا بأذيال أوهامهم الفاسدة وخيالاتهم الكاسدة، من غير ارتياض واجتهاد وسلامة، صدر عن التعصّب والأحقاد فضلّوا وأخلّوا كثيراً عن سواء السبيل، فنعوذ بالله عن الزيغ والزلل، وهو نعم المولى ونعم الجليل. فلزمنا الآن أن نورد ما زعموه دليلاً عن نفي المعاد الجسماني، لنردّ عليهم حتى يتمّ استدلالنا عن حقّية المعاد الجسماني.

(1) سقراط: (469 ـ 399 ق.م) فيلسوف أثيني يقال أنه نشأ نحاتاً وعمل مدة جنوياً لكنه صرف القسم الأعظم من حياته في المناقشات الفلسفية. معظم المعلومات عنه منحدرة عن أفلاطون. انصرف سقراط إلى التفتيش عن المعرفة العلمية وإلى إرشاد الناس إلى النظرة الناصعة السديدة في الأخلاق والسياسة.

# فصل في إبطال المتمسكات النافين
# حشر الإجساد

قالوا إنّ الأبدان إذا فارقتها النفوس تتعفن، ثم تفتت وتشتّت أجزاؤها وأعضاؤها، وتنعدم صورها وأعراضها، وتبقى مواد أجزائها متفرّقة متبدلة الصور متغيرة الأعراض، ثم إنها بعد ذلك لا تقبل الإعادة أصلاً. وما ورد في الشرائع ممّا يدل بظواهرها على ثبوت اللذات والآلام الجسمانية، فليس المراد بها ظواهرها، إنما هي أمثال ضربت على قدر فهم العامة. فإنّ الرسل مبعوثون للخواص والعوام. وتفهيم العامة لا يمكن إلا بضرب الأمثال، والخواص تتفطن للمراد، وهذا مثل الآيات الدالة ظاهرها بالجهة والجسمية. تعالى سبحانه عنهما وعن سائر النقائص الإمكانية والعوارض المكانية، فنقول: قد عرفت أن حرف النصوص عن الظواهر إنما يكون فيما عارض ظواهرها القطعيات، مثل: ما قاسوا عليه من الآيات الدالة عن الجهة الجسمية، وما ذكروه هاهنا في معرض القطعيات ليس إلا شكوك وشبهات، وأما ما قالوا من أن الأبدان بعد تفرق أجزائها لا تقبل الإعادة، فلا قرينة لهم عليه، فضلاً عن الدليل والشبهة المنقولة عنهم في هذه الدعوى كثيرة، وأكثرها مبنية على امتناع إعادة المعدوم بعينه، فنقدّم هذه المسألة أولاً ونبطل ما استدلّوا به عليه. وبعضهم ادّعوا البديهة في ذلك حتى استحسنه الامام وقال: ونِعْمَ ما قال الشيخ: من أن كل من رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبة، شهد عقله الصريح بأن إعادة المعدوم ممتنع، وبعضهم استدلوا عليه بوجوه منها: إنه لو جاز لكان محكوماً عليه الجواز، والحكم عليه لا يمكن إلا بالإشارة إليه، ولا يمكن إلاّ إلى ما له هوية، ولا هوية للمعدوم، فلا إشارة إليه ولا حكم عليه بجواز العود فلا يجوز له العود. نقول: كلامنا في المعدوم الخارجي، ويجوز أن تكون له هوية في الذهن،

وإن لم تكن له هوية في الخارج. والهوية الذهنية تكفي في الإشارة، والحكم بجواز العود فيجوز. وأيضاً هذا الدليل منقوض بسائر الحوادث قبل وجودها، لأن جواز وجودها قبل وجودها، يستلزم صحة الحكم عليه بالجواز، وهو يستدعي الإشارة إليه، وهي تستدعي أن تكون لها هوية. والحوادث قبل وجودها ليست لها هوية، فيلزم امتناع وجودها مع أن الواقع يكذّبه، فالدليل باطل. ومنها أنّ إعادة المعدوم لا يكون إلا بتحلل العدم بين الشيء ونفسه، وهذا بيّن الاستحالة. نقول: ليس اللازم إلا تحلّل العدم بين زمان وجود شيء واحد وأيّ استحالة فيه. كما لا استحالة في تخلّل الوجود بين حدي شيء واحد في الكائنات الفاسدة. ومنها أن الوقت من مشخصات الوجود، إذ الموجود في هذا الزمان يغاير الموجود في ذاك الزمان. فلو أعيد المعدوم بعينه لأعيد وقته الأول معه، فلا تكون إعادة بل إبداء، لأن الإعادة والابداء إنما يتمايزان. الموجودة من باقي اليوم بعينه وبشخصه لتغيّر الزمان الذي هو من المشخّصات على ما قلتم، وهذه سفسطة ظاهرة البطلان. ومنها أنه لو جاز الإعادة لجاز أن يوجد المعاد بدلاً عن المبدأ في زمانه. إذ ما جاز لواحد من الأمثال يجوز البتة لكل من الآخر بحكم المماثلة، فيلزم عدم التميز بين المبدأ والمعاد. نقول: المبدأ والمعاد شخص واحد بالذات، والتشخّص والتميّز ليس إلاّ باعتبار الإضافتين بالقياس إلى زمانين، كما إذا إعتبرنا شخص زيد الباقي في سنين بالإضافة إلى كلّ من السنين، لا جرم يلزم التغاير والتمايز. الاعتبار بأنّ بين زيد المضاف إلى هذه السنة وزيد المضاف إلى تلك السنة، فإذا فرضنا الزمان واحداً ورفعنا الإضافات إلى الأزمنة، فليس إلاّ زيد واحد بالشخص والاعتبار، فكذا هذا؛ فإن المبدأ والمعاد شخص واحد موجود في زمانين، كما إذا فرضنا بقاءه من الزمان الأول إلى الزمان الثاني. وعدم تحلّل العدم بين ذينك الزمانين، والتميز منهما ليس إلاّ بتعدّد الزمانين وتميزهما. فإذا فرضنا عدم التعدد ووحدة الزمان، لا بدّ أن ليس ثمة إلاّ شخص واحد بالذات وبالاعتبار، فلا إستحالة فيه، وهذا التقرير مما تفردنا به. والمنقول في سائر الكتب هو أنه لو جازت لجاز أن يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية، وجميع العوارض المشخصة بحكم المماثلة. وهذا يستلزم عدم التميز بين المبدأ والمعاد، لأن التقدير اشتراكهما في الماهية، وجميع العوارض والاختصاص لهذا التقرير بإعادة المعدوم، فإنه يجري مطلقاً سواء

جازت الإعادة أو لم تجز. فإنه يمكن أن يقال يجوز أن يوجد بدل كلّ شخص واقع في زمان واحد آخر من أمثاله في زمانه بحكم المماثلة. فيلزم عدم التمييز بين الأمثال والمبدأ والمعاد، ويردّ عليه أيضاً منع إمكان وجود مثل هذا المعنى، إذ يلزم منه اشتراك شخص واحد بين أشخاص متعددة. مع أن لون كل شخص مختصاً بشخص واحد بتميّزه عن سائر الأشخاص المشتركة معه في الماهية، بيّن لا شبهة فيه. وأما ادعاؤهم البديهة في هذه المسألة. فإن ادّعوا أنّ امتناع إعادة المعدوم بعينه حتى بوقته، وإضافة أوّليّته ومبدئيّه وسائر إضافاته وعوارضه ممتنع فمسلّم. لكن لا يضرّنا في إثبات المعاد الجسماني وإن ادّعوا بماهيته ومشخّصاته الداخلة في شخصه المتميزة بها عن غيره في ذاته الشخصية الباقية معه عند تغيّر إضافاته إلى الأزمنة المتعددة المتغايرة، والأمكنة المختلفة المتباعدة ممتنع، فلا وكيف وقد خالف فيه كثير من العلماء المحققين المنصفين، والعقلاء المدققين المتّقين. ودعوة البديهة فيما هو كذلك مكابرة محضة وتحكم محكم فافهم. فلمّا تحقق الحق في مسألة إعادة المعدوم، وانكشفت عنها الشبهات كما تنكشف عن وجه الشمس الغيوم، فنورد أدلتهم على نفي الحشر الجسماني واحداً بعد واحد، ونبيّن ما في كلّ منها من المفاسد. منها أن إعادة الأجسام إما أن تكون بإعدام أجزائه العنصرية لصورها وموادها، ثم بإعادتها كما كان بالمواد والصور. وإما أن تكون بتفريق الأجزاء وإعدام الصور مع بقاء المواد، ثم بجمعها وإعادة الصورة التركبية الشخصية والحياة إليها. وكلاهما يتضمّن إعادة المعدوم. أما الأول فظاهر، وأمّا الثاني فلأن عدم الصورة الشخصية والعوارض العارضة للمجموع المركب الشخصي، ثم عودها إلى الوجود لازم على ذلك التقدير. وجوابها ما عرفت من منع امتناع إعادة المعدوم بإبطال أدلّتها ومنع لزوم إعادة المعدوم لاحتمال أن تكون الحقيقة الانسانية عبارة عن أجزاء أصلية باقية من أول الحياة إلى الممات، وبعدها تقبضها الملائكة بأمر الله وتحفظها عن التغيّر والتفرقة، فتبقى بموادها وصورها وتكون مدار الثواب والعقاب، وسائر أجزاء البدن الدنيوي والأخروي فضلات، لا يضرّ تبدلها وتغيرها. ومنها أن لو أكل إنسان إنساناً، أو كان ما أكله من غذائه من جنس الحيوانات والنباتات، ما كان جزء في الزمان الماضي من إنسان آخر، ثم تفتّت واختلط بالتراب، وكان جزء من الحيوانات والنباتات. لزم أن يكون جزء بعينه جزءاً من إنسانين فصاعداً،

فإما أن يعاد ذلك في بدن كلّ واحد ممّن كان جزء له في وقت ما، وهو بيّن البطلان. وإما أن يعاد في بدن واحد بعينه دون غيره، فيلزم الترجيح بلا مرجّح، وأن لا يعاد غيره بتمامه. والأول باطل والثاني خلاف المدّعي والمفروض، والجواب أن مجرّد الجواز والاحتمال لا يضرّنا في مدعانا. وأما لزوم الوقوع فغير مسلّم بجواز أن يحفظ القادر المختار أن تكون أجزاء بعينها أجزاء أصليّة من البدنين لمصلحة المعاد، وما قيل من أنّ الأبدان غير متناهية وأجزاء العنصر متناهية، فيلزم كون بعض الأجزاء أو كله أجزاء من أبدان عدّة، ففاسد لإبتنائِهِ على أصل القدم المبيّن فساده. وفساد أوله كما ستعرفه، ومنها أن يكون الإنسان، لا بدّ أن يكوّن بطريق التوالد بسبب ازدواج ذكر وأنثى من جنسه، وبأن تستحيل أجزاؤه في الأطوار بأن تتركب الأجزاء العنصرية ويصير تاماً، ثم يعيد جزء من الإنسان بالذات أو بواسطة أن يكون جزء من بدن الحيوان، ثم يستحيل دماً ثم منياً ثم يقع في رحم آدميّة ثم يصير فيه علقة ثم مضغة ثم عظاماً فيكسى لحماً، ثم ينشأ خلقاً آخر. ومعلوم أن العود الجسماني خارج عن هذه الأساليب، فيمنع. وإلاّ لاحتمل عند كل أحد أن يكون كل إنسان متولّداً من غير أب وأمّ، ومن دون تلك الاستحالات وهو سفسطة ظاهرة، وكذا ملزومه. والجواب أن كون ذلك الاحتمال سفسطة بناء على ما عرف من عادة الله تعالى على أن خلق الإنسان في هذه الدار إنما يكون على الوجوه المذكورة. وأمّا بعد ما عرف بتعريفه، أن الإعادة في الدار الآخرة لا يكون بهذا الوجه، فاحتماله لا يكون سفسطة بل يكون احتمال خلافه سفسطة، فإن تكوّن الإنسان على الوجه المذكور ليس بواجب عقلاً، وليس هناك إلاّ وجوب عاديّ والعادة المعروفة ليست إلاّ في هذه الدار، وأمّا في الدار الآخرة فما عرفنا أنّ عادة الحق هناك أيضاً. بل عرفنا تعريفه أنها ليست كذلك، فإنّ عجائب قدرة الله وغرائب منعته لا يمكن أن يحيط بها أحد. وهذه الصفة التي لو فرضنا أنا ما رأيناها، لسبقت إلى أذهاننا استحالتها عند سماعنا إيّاه تدلّ على شمول قدرة الله لأمثال هذه الغرابة، ممّا يخالفها بالنوع أو الجنس. كما قال سبحانه: **﴿أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾**[1]. **﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه * قال مَنْ يُحيي العظام**

---

(1) سورة يٰس: الآية 77.

**وهي رميم * قل يُحييها الذي أنشأها أوّل مرة * وهو بكل خلق عليم**[1].

فانظر كيف سبحانه خلق الإنسان من نطفة، وأنشأه أوّل مرة دليلاً على الإعادة وإمكانها، وهم عكسوا وردّوا الأمور على أعقابها **﴿ومن يهد الله فهو المهتد﴾**[2]. **﴿ومن يضلل الله فلا هادي له﴾**[3]. **ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾**[4]. ومنها أن عود الروح إلى البدن إن كان في عالم العناصر يلزم التناسخ، وهو باطل لو كان في عالم الأفلاك فيلزم الإنخراق للافلاك، وهو محال، لأنّ الإنخراق لا يكون إلاّ بحركة مستقيمة لبعض أجزاء الفلك، وكذا الالتئام بعده. والحركة المستقيمة لا بد أن تكون إلى جهة وعن جهة ولا جهة خارج الفلك، لأنّ الجهة لا تتحدّد إلاّ به فتمتنع الحركة المستقيمة لأجزائها، فيمتنع له الخرق والالتئام الموقوف عليها، لو كان في عالم آخر فيلزم أن يكون ذلك العالم كهذا العالم كروي الشكل، لأن تحقّق الجهات المختلفة يقتضي أن يتحدّد بالمحيط والمركز، وهما يجب أن يكونا بسيطين، والبسيط لا بدّ أن يكون كروياً. فذلك إما أن يتصل بهذه الكرة التي هي عالمنا هذا أو لا تتّصل، وعلى كلا التقديرين يلزم الخلا المحال إما على تقدير الإنفصال فظاهر، وإما على الاتّصال فلأن الاتصال بين الكرتين الحقيقيتين لا يمكن إلاّ بنقطتين منهما، فيلزم الخلا. ودليل آخر على امتناع عالم آخر أنه لو كان لكانت هناك العناصر الأربعة فيلزم تعدّد الجزء الطبيعي للطبيعة الواحدة، أو دوام القسر، وكل منهما محال، والملزوم أيضاً محال. وهذا الدليل بعض مقدماته معرضة للمنع لا يصح لأن يستدلّ به وبعضه فاسد معلوم فساده. وأما المعلومة الفساد، منها لزوم التناسخ على تقدير كون العود في عالم العناصر، فإنه إنما يلزم لو كان البدن الثاني مبايناً للأول وليس كذلك كما عرف. ومنها امتناع الخرق على الأفلاك، فإنّ السموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون. وما ذكروا في بيانه من المقدمات ممنوع على تقدير صحته، فإنما يدلّ على امتناع انخراق الفلك الأعظم. فكون المعاد في عالم الأفلاك لا

---

(1) سورة يٰس: الآيتان 78 ـ 79.

(2) سورة الاسراء: الآية 97.

(3) سورة الاعراف: الآية 186. ونصها الأصلي: **﴿من يضلل الله فلا هادي له﴾**.

(4) سورة النور: الآية 40. ونصها الأصلي: **﴿ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور﴾**.

يستلزم انخراقه المفروض استحالته، وأما التي للمنع خرقيّته فالمقدمات المستدلة بها على امتناع كون المعاد في عالَم آخر غير عالم العناصر والأفلاك، فإنّ لنا أن نمنع لزوم كون تحدّد الجهات بالمحيط، ولزوم بساطة المحيط واستلزم البساطة الكريّة. فإن كل ذلك مبني على قاعدة الإيجاب، فإن للقادر المختار أن تحدّد الجهات بلا محيط، ويخلق المحيط من الجسم المركب، ويشكّل البسيط بشكل غير كرّي. بل لنا أن نمنع لزوم تحقّق الجهات لم لا يجوز أن يكون اعتبارياً محضاً يثبت عند الاعتبار وينتفي عند انقطاعه، ولنا أن نمنع لزوم الخلا. واستحالته. أما منع لزومه فبجواز أن يكون ما بين الكرتين مملوءاً بجسم آخر مركب أو بسيط بخسب اختبار المختار المجيد، وباحتمال أن يكون هذا العالم بكلّيته، أي بعرشه وكرسيه وسماواته وأرضه وسائر عناصره مركوزاً تحت فلك أعلى كما قالوا في أفلاك التداوير للكواكب. ويكون في ثخن ذاك الفلك وفي حيطته عبرة الأوكره أمثال هذه لكرة، وأعظم منها. ويكون المعاد في بعض من تلك العوالم، وهذا بالنسبة إلى عظمة الذات المتعالية التي لا يحاط بوصفها، وإلى تأثير القدرة الغير المتناهية التي لأمكنة كنهها أقلّ من نسبة خردلة إلى الفلك الأعظم، وقطرة إلى البحر المحيط. واستعظام هذا من الذات المقدّسة واستكثاره من القدرة التامة لقصور الفهم وقلّة التعقل، وباحتمال كون عناصر ذاك العالم مخالفاً في الحقيقة لعناصر هذا العالم، وإن كان في الفوارض مشاركاً، فيصحّ التحالف في الحيّز الطبيعي وباحتمال إعدام هذا العالم بالكليّة، وإيجاد عالم آخر يكون العود فيه بلا لزوم الخلا، وأما منع استحالته فبإبطالها استدلّوا به عليه. ومنها أنّ الأبدان المعادية لا يمكن بقاؤه أبداً كما قال به قائلون لما نطقت به ظواهر النصوص، لأنّ القوى الجسمانية لا بدّ وأن ينتهي أثرها عدداً ومدداً. لأن التأثير إمّا قسريّ وإمّا طبيعي، فالقسري لا بدّ أن يختلف باختلاف القابل، أي كلما كان القابل أكبر جسامة كان التأثير أقلّ، لكون المعاوق أكثر، وكلما كان أصغر كان التأثير أكثر لقلّة المعاوق الممانع. فالأثر القسري من قاسر معين، في المقسور الكبير، لا بدّ أن ينتهي لضرورة تحقق التفاوت بين الأثر الواقع في الصغير وبين الواقع في الكبير، ويلزم منه انتهاء الأثر الواقع في الأجسام. لأن تفاوت الآثار ليست إلا بحسب تفاوت الجسامة المعاوقة لتأثير المؤثر القسري. ونسبة جسامة الجسم الكبير، أنه مرتبة فرضت كبره إلى

جسامة الجسم الصغير، إنه مرتبة فرضت صغره نسبه متناهٍ إلى متناهٍ فيكون النسبة بين الأثرين كذلك. وكذلك الطبيعي لا بدّ أن يختلف باختلاف الفاعل لأن التأثير الصادر من الجسم الكبير أقوى. والآثار المستندة إليه أكثر من التأثير الصادر من الجسم الصغير. والآثار المستندة إليه. فيلزم انتهاء الثاني لضرورة التفاوت، والأول أيضاً لتناهي التفاوت الواقعة بين الجسمين، المستندة إليها تفاوت الأثرين. والجواب أنّ هذا الدليل مبني على استناد الآثار الجسدية إلى القوى الجسمانية، وليس الأمر كذلك، بل الاستناد إلى القدرة الكاملة والإرادة الشاملة، فالدليل عليل والمدلول معلول، وأيضاً إنّما يتمّ هذا الدليل إذا كان التفاوت في القسري، بحسب القابل فقط، وفي الطبيعي بحسب الفاعل فقط. ولم لا يجوز أن يكون التفاوت فيما نحن فيه بحسبهما معاً، فحين اقتضى الفاعل قلة الأثر يقتضي القابل كثرته لقلّة معاوقة الطبائع البسيطة البدنية، وبالعكس لكثرة المعاوقة من تلك الطبائع فلا يلزم إنتهاء واحد من الأثرين بحكم التفاوت لمقاومة قوّة كلّ منهما من وجه ضعفه من وجه آخر، وأيضاً الدليل على تقدير تمامه إنما يدل على التفاوت بين الأثرين المستند أحدهما إلى جسم كبير والآخر إلى صغير. والواقع أحدهما في قابل صغير والآخر في كبير، على أيّ وجه كان ذلك التفاوت فلم لا يجوز أن يكون بحسب الشدة والضعف، كالسرعة والبطؤ بالنسبة إلى حركتين. مثلاً، لا بحسب العدّة، والمدة حتى يلزم تناهي الأقلّ بحكم القلّة ثم يلزم تناهي الأكثر بحكم تناهي التفاوت، ولو سلمنا استلزام التفاوت بحسب الشدة، التفاوت بحسب العدّة، أو المدّة بناء على أن التفاوت في الشدة عند وجود الزمان يوجب كثرة العدّة في أحدهما، وقلتها في الآخر. فعند اختلاف الزمان ذلك الإيجاب باق وإن لزم التفاوت في المدّة أيضاً لا محالة. لكن لا نسلّم أنّ التفاوت بحسيب العدة يوجب التناهي في القليل. فإنّ ذلك الإيجاب إنما يكون إذا جرى برهان التطبيق بتسلسل الأجزاء المجتمعة في الوجود. وأما إذا لم تجر بانتفاء الترتيب أو انتفاء الاجتماع في الوجود فلا إيجاب هناك، كما في دوران المعدّل وفلك البروج. فإنّ حركة كلّ منهما غير متناهية مع تحقّق التفاوت بينهما بحسب الشدّة والعدة وأيضاً. هذا الدليل منقوض بما قالوا في الأفلاك وحركتها، فإنهم يقولون: النفوس المنطبعة في أجرام الأفلاك ينفعل انفعالات غير متناهية من المفارق، وبواسطة

تلك الانفعالات تصدر منه حركات غير متناهية. فإنّ هناك حدود الآثار الغير المتناهية من القوى الجسمية ظاهرة على ما قالوا. وما أمكن لهم أن يقولوا هناك للجواز من توسّط الانفعالات الغير المتناهية الفائضة من المفارقات وغيره. فيمكن لنا أن نقول منها بمثله فنقابلهم بما قابلونا منها: إن البدن عرضة للأمراض والأسقام والأوجاع والآلام، ومحل البلوى والغموم والأحزان والهموم، واقتضاء الحكمة ابتلاء النفس المجرّدة اللطيفة النورية، بهذه البلوى، وتكدرها بتلك الكثافات الظلمانية بسبب تعلّقها بالبدن. إنما هو لاحتياج النفس إلى البدن في استكمالها بكمالاتها، التي لا بد في استحصالها من آلية البدن، والبدن العلوي لا شك أنه خال عن هذه المنافع، والفوائد مملوء بتلك المضادّ والمفاسد، لأنها من ضروريات الطبائع العنصرية. فلا تقتضيه حكمة العليم الحكيم، ولا يحكم به الحكم العدل الكريم. إذ مثل هذا البدن كل ووبال على النفس منغّص للذّاتها، ومنقصية لكمالاتها، مكدّر لنورانيتها ومكثّف للطافتها. فهي باقية على تجردها، ومبتهجة بكمالاتها، ومتنعمة بصفاء لذّاتها، وتمحّض لطافتها، وتخلّصها عن الكدورات الجسدية والكثافات الماديّة. والجواب أن البدن المعاد بدن لطيف نوراني لا يعرض له شيء من الآلام والأوجاع والبلوى للطافته الطبيعيّة، ولتعلّق إرادة القادر المختار على ذلك كما لا يعرض للأجسام اللطيفة في هذه النشأة أيضاً، كالجنّ والملك، وآلة للنفس في التلذّذ بالذاتية الحسيّة، والتنعم بالنعم الصوريّة. وبذلك ينطبق الآخر بالأول ويرتفق الظاهر بالباطن، فكما كان الإنسان في النشأة الأولى كاسباً مكتسباً بحسب القوّتين النظرية والعملية، فكذلك يكون مجزءاً في النشأة الأخرى بحسب الرتبتين الروحانية والبدنية. ففيه فوائد جمّة وعوائد عامة يستحق أن تقتضيه الحكمة ويليق أن تتعلق به الإرادة. وما قيل أن البدن لا بدّ في بقائه من التغذي بالأكل والشرب والتغذي بهما، لا ينفك عن الأمراض فغير وارد على قاعدة الاختبار، وعلى تقدير وروده فإنما يرد على أن يكون التغذي بالأغذية الكثيفة. فأما إذا كان بالأغذية اللطيفة للأبدان اللطيفة فلا. وقريب من هذا الدليل ما قيل إن البدن المعاد لو لم يكن مؤلفاً من العناصر لكان مبايناً للبدن الأول، فلا يكون من الإعادة في شيء. وإذا كان مؤلفاً منها يلزم الفعل والانفعال بينها لتحصل الكيفية المتوسّطة التي هي المزاج المصحّح للحياة، فيلزم الموت، والفناء ضرورة تأثير الحرارة الغريزيّة والحرارات العارضة الحاصلة من الحركات البدنية

والنفسانية في أفناء الرطوبات التي هي مادة الحياة، ففناؤها يؤدي إلى الموت ضرورة. والجواب عدم تسليم تركيب البدن الأول ولا المعاد عن العناصر، بل تركبه من الأجزاء المتشابهة المحسوسة، واستدلالهم على التركب من العناصر بقصّة القرع والأنبيق، فعلى تقدير تمامه إنما يدلّ على انحلال الأجسام إلى العناصر عند التفرّق، ولا يلزم منه أن يكون ابداؤها منها، وعلى تقدير تسليم هذه المقدمات، فلم لا يجوز أن تورد السعادية أبداً، بدل ما يتحلّل من الرطوبات. وقد عرف بطلان قولهم إنّ القوى الجسمانية لا بدّ تنتهي آثارها فإن قبل العادية وإن أوردت أبداً بدل ما يتحلل فإنما فعله في الإيراد على التسوية في جميع الأزمان. وأما فعل الحرارات المغنية، فيقوى زماناً بعد زمان بحكم الدوام. فافناؤها يكون من إبدال السعادية ويؤدي إلى الموت البتة، ولو بعد أزمنة متطاولة. قلنا أمّا على أصل الإيجاب واستناد الأفعال إلى الطبائع فنعم. وأمّا على قاعدة الاختيار واستناد الأفعال إلى الفاعل المختار فلا. كما لا يخفى، وهذا جواب أيضاً عمّا قيل إنّ المعاد على الوجه المنقول عن الأنبياء يتضمّن دوام الحياة مع دوام الافتراق الحاصل من الحرارات المذكورة، وهو خروج عن طور العقل. فإنه لا استحالة في ذلك على أن يكون الفاعل مختاراً، والطبائع أسباباً عاديّة رتّبها بحسب العادة على الوجه المألوف المعتاد في هذه النشأة، فإذا أراد أن يبدّل هذا الترتيب، ويغيّر عادته على وجه آخر في تلك النشأة فله الأمر والخلق، فلا محذور ولا استحالة ولا استبعاد، ليس إلاّ من الإعتياد وتضييق القدرة، والإرادة المطلقين المحيطين للممكنات بأسرها. ولو لزمنا الحكم كلياً بحسب الألف والعادة ومقتضى الطبيعة، لزمنا أن نحكم على احتراق البدن العنصري في هذه النشأة دفعة أو في زمان يسير غير ممكن بقاؤه مقدار ساعة أو ساعتين. كما لا يمكن عند التصاقه بالنار فإنّ حرارة المعدّة أقوى من حرارة النار بدليل انطباخ ما لا ينطبخ من الأطعمة الغليظة بالنار فيه في زمان يسير. وحكي إن جالينوس[1] ما استطاع أن يصبر سويقة حين أدخل يده في

---

(1) جالينوس ـ القرن الثاني الميلادي، طبيب وكاتب وفيلسوف يوناني، ولد في برجاحون وعمل جراقاً لمدرسة المصارعين بها بعد أن أتم دراسته في بلاد اليونان وآسيا الصغرى والاسكندرية. ثم أقام بروما حيث ذاع صيته فاختاره مرقص أوريليوس طبيباً لبلاطه. ينسب إليه 500 مؤلف أغلبها في الطب والفلسفة، بقي منها 83 فقط.

قلب حيوان شقّ بطنه. فيلزم احتراق البدن بتلك الحرارة أسرع وأقوى من احتراقه بالنار، مع أن تلك الحرارة لا تؤلم البدن العنصري أصلاً بل تمد حياته، وينافي فناؤه وفواته ممّا ينقض كليّة الحكم بحسب مقتضات الطبائع بحسب العادة، عدم احتراق بعض الحيوانات العنصرية من النار وعدم تأذّيه منها، بل تلذذه بها وتعيّشه فيها؛ مثل النعامة والسمندر. ومن أدلتهم على بقاء النفس بعد المفارقة عن البدن على تجرّدها من غير تعلّق ببدن آخر أن النفس حادثة فائضة من المبدأ المفارق، الموجب بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج، المستعد لتعلّق النفس به. فكلّ بدن هذا شأنه إذا حدث فلا بدّ أن يحدث نفس تعلّق بذلك البدن تفيض عليه من المبدأ. فإذا تعلّقت به نفس من النفوس المفارقة أيضاً يلزم تعلّق نفسين أو أكثر ببدن واحد، ويلزم منه تعدّد الحقائق بالشخص وهو باطل بالوجه والبرهان. وإنما قلنا إن النفس حادثة بشرط حدوث البدن المعتدل المزاج، لأنها لو كانت قديمة فإمّا أن تكون مجرّدة غير متعلقة ببدن آخر، قبل تعلقه بهذا البدن، أو تكون متعلقة ببدن آخر قبل هذا البدن. وعلى الأول إما أن تكون النفوس متمايزة بعضها عن بعض أو لا. فإن تمايزت فلا تتمايز إلاّ بذواتها، لأنه لا قابل، وما يكتنفه على ذلك التقدير فتكون كل نفس من النفوس البشرية نوعاً منحصراً في الشخص. لأن الأمور المتمايزة بالذات أقلّ الأمر أن تكون أنواعاً، وهو باطل الظهور. تماثل الأفراد الإنسانية، وإن لم يتمايز قبل التعلّق بالبدن فبعد التعلّق به بقيت على حالها من الاتحاد وعدم التمايز، يلزم أن تكون نفس زيد هي بعينها نفس عمر، وهو بيّن البطلان. وإن تمايزت وتكثرت بعده يلزم التجزّؤ والانقسام وهما من خواص الماديات، فيستحيلان على النفس المجردة، فتعيّن أن تكون متعلّقة ببدن آخر قبل تعلّقها بهذا البدن، وهو أيضاً تناسخ باطل. فتعيّن الحدوث للنفس واشتراط البدن لحدوثه. إذ لو لم يكن البدن شرطاً له لكان اختصاص حدوثها بزمان دون زمان ترجيحاً من غير مرجح، وإنما قلنا التناسخ باطل لأنّ النفس على تقدير التناسخ يلزم أن يتذكر أحواله الماضية حين تعلّقه بالأبدان السابقة أو بعضه. فانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، وأيضاً يلزم تعلّق عدّة نفوس ببدن واحد، حين يقع ماهية عظمى تهلك بسببها في زمان يسير أبدان كثيرة. لا يحتمل أن يحدث في ذلك الزمان أبدان آخر يقدرها. كما يقع في الطوفات والموتان، كما حكي أنه وقع حرب عظيم في أرض يونان، فقتل في يوم واحد مائتا ألف من الجانبين، فيكون عدد

النفوس المفارقة أزيّد من عدد الأبدان الحادثة، فيلزم تعلّق نفسين أو أكثر ببدن واحد. الجواب عن هذا الدليل عدم تسليم لزوم تعلق نفس حادثة لكلّ بدن حادث، ونفي ما بنوا ذلك عليه من استناد الآثار إلى المبدأ الموجب. وأمّا المقدمات التي ذكروها في إثبات حدوث النفس وإبطال التناسخ فأكثرها منقوضة ممنوعة، وإن كان حدوث النفس، وبطلان التناسخ حقاً، فإن لمانع أن يمنع استلزام تمايز النفوس قبل تعلّقها بالبدن تخالفها بالحقائق وانحصار العوارض المشخصة في الجسمانيات. فإن كلاً من العقول المفارقة مشخّص عندهم مع عدم تعلّقه أصلاً بالبدن، وله أن يمنع أيضاً استحالة تحالفها بالحقائق، فإنه لا قاطع به. فإنه المعلوم ليس إلاّ مما يليها في بعض الذاتيات، ولم لا يجوز أن يكون الأمر المشترك بينها جنساً لا نوعاً؛ وله أن يمنع كون الجزء والانقسام من خواص الماديات. وأمّا ما ذكروه من الدليلين على إبطال التناسخ فمعزل عن إفادة اليقين. فإنّ تذكر الأحوال الماضية ليس بأمر لازم. فإنا في الأعمار القصيرة نذهل عن كثير من الأحوال، فعند طول الزمان أولى، مع جواز أن يشترط في تذكر الأحوال التعلّق بالبدن الذي جرت تلك الأحوال عند التعلّق به وانتقاص عدد الأبدان الحادثة عن عدد الأبدان الهالكة في الدواهر، وإن كانت عظيمة عامة، غير مقطوع به. لأن البوادي والبراري والبحار والأقطار في المسكون وغير المسكون واسعة كبيرة، والأبدان الحادثة فيها كل يوم وكل ليل من أجناس الحيوانات وأنواعها كثيرة. فمن يقطع بانتقاصها عن الأبدان الهالكة.
وإذا سمعت ما تَلَوْنا عليك، ووعيت، فأمعن وأنصف وتحقّق. إنّ من عوّل بأمثال هذه الشبهات في أمثال هذه المقاصد المهمّة واليقينية، واستكبر عن اتباع الأنبياء المكرمين بالوحي، وتلقي النصوص القطعية والفراسات الدينية والالهامات الذوقية، فقد ضل ضلالاً بعيداً، واتبع شيطاناً مريداً، أو من رام أن يحيط بعقله الجزئي كليّات كمالات الذات المقدّسة من صفاته العظمى وأسمائه الحسنى، آثارها الغير المتناهية، فقد خالف مقتضى العقل الصريح والنظر الصحيح. وكان كمن رام أن يحيط ببصره في ضوء شمعة لغسق ليلة ظلماء، وظلمة دهماء، أقطار الأرض جبالها وتلالها، صحاريها وبواديها، بحارها وأنهارها، والسموات السبع الطباق بكل جوانب وآفاق، والكرسي وما أحاط، والعرش المجيد الذي يحيط ولا يحاط. وهذا في الحقيقة جهل وسفه وخذلان، وإن كان في صورة علم وعرفان. **﴿وما قَدَروا اللّهَ حقَّ قدرِهِ والأرضُ**

جميعا قبضتُهُ يوم القيامة والسمواتُ مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون﴾[1]. ﴿أفرأيت من اتخَذَ إلهَهُ هواهُ وأضلَّهُ الله على علم﴾[2]. فالحق أن النفس الإنسانية بعدما فارقت البدن ولبثت إلى ما شاء الله في عالم البرزخ ينشؤها الله النشأة الأخرى، ويخلق بدناً آخر من الأجزاء الأصليّة للبدن الأول، التي عليها قيام البدن وهي قاعدته. وعبّر عنها النبيّ عليه السلام، بعَجْب الذنب (بفتح العين وسكون الجيم) بقوله عليه السلام: [ليس من الإنسان شيء إلاّ يبلى إلاّ عظماً واحداً وهو عَجْب الذنب ومنه يركب الخلق يوم القيامة][3]. وفي رواية [كل ابن آدم يأكله التراب إلاّ عَجْب الذنب منه خلق ومنه يركب][4] قيل هو العظم الذي أسفل الصلب وهو العسيب، منبت الذنب، وهو قاعدة بدن الإنسان والله الذي يبني عليه. فبالحري أن يكون أصلب من الجميع كقاعدة الجدار. ويعيد الله الروح أي النفس الناطقة المجرّدة إلى ذلك البدن، وهو بدن لطيف لا يطرأ له شيء من خواصّ الأبدان الكثيفة الدنيوية، مثل الامتخاط والاغتياط، والنوم والمرض، فيجازى على اعتقاداته النفسية واكتساباته البدنية، بما يناسبها من اللذات والآلام العقلية والحسية. فكما هو مجموع مركب من القلب والقالب والروح والبدن، كذلك ثوابها وعذابها مركب من الصوري والمعنوي والحسي والعقلي. وكيف لا والإنسان مجموعة لطيفة جمع الله فيه صفاته المتقابلة الجلاليّة والجمالية، وأسماءه المتحالفة اللطيفية والقهرية، وجعل له حظاً من اسم الأول والآخر، وقسطاً من الباطن والظاهر. ولذلك أجاب عن سؤال الأبناء، وعدّ جميع الأسماء، حين اعترفت الملائكة بالعجز والقصور ما خلقه الله إلاّ ليكون مرآة يتراءى فيها جمال الذات وجلاله، وانموذجاً يشاهد

---

(1) سورة الزمر: الآية 67.

(2) سورة الجاثية: الآية 23.

(3) البخاري، الصحيح: كتاب التفسير، باب سورة عمّ يتساءلون، ح (429)، ، 6/ 289.
مسلم، الصحيح: كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين، ح (141/ 2955)، 4/ 2271.

(4) صحيح مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ما بين النفختين، 4/ 2271، الحديث 162.
والبخارى مع اختلاف يسير في اللفظ، الصحيح: كتاب التفسير، تفسير سورة الزمر، باب ونفخ في الصور، ح (309)، 6/ 226.

فيها جميعاً كماله. وما فاز بتلك الجمعة إلاّ لتعلق نفسه المجردة بالبدن، وما فضّل على الملائكة إلاّ لحيازته بين رتبتي التجرد والتعلّق. فالجواد المطلق والحكمة المحقّق أكرمه من أن ينقصه بعدما كماله، ويهبط عن رتبة الكمال بعد ما فضّله، فهو أبداً مرآة الكمالات الظاهرة والباطنة، ومجمع الأحكام المعنوية والصورية. ولذا ورد [خلق الله آدم على صورته][1] أي رشح فيه رشحات أسمائه وصفاته. فلا يزال يقابله هكذا بحضرته ويستخلفه في مراتب فطرته. **قال رضي الله عنه**[2] **والقدر خيره وشرّه من الله**، والقدر والتقدير أي تقدير الأمور كلّها خيرها أو شرها من الله تعالى، لا تطير بقّة، ولا تتحرك نملة، ولا تسكن رملة، إلا بتقدير الله، وتعلّق إرادته، ونفاذ حكمه فيه، وجريان قضائه عليه. وإيمان المؤمن وكفر الكافر وطاعة المطيع وعصيان العاصي كلّها بقدر الله تعالى، وإليه ذهب أهل الحقّ، وقالوا القضاء هو إرادة الله المتعلقة بالأشياء أزلاً، على ما سيكون عليه فيما لا يزال. وقدره إيجاده إيّاها على قدر مخصوص وتقدير معيّن في ذاته وأحواله. ولقد خالف في هذه المسألة المعتزلة القائلة بأن الخير كله من الله والشر مثل الكفر والمعاصي ليس منه. ومراد الله من الكافر والعاصي الإيمان والطاعة ولكن أوقعوا أنفسهم بسوء إرادتهم في الكفر والعصيان، وحسبوا أنّ إرادة الشر شر لا يليق به سبحانه. ولم تفطنوا على أنه كم من شر يتضمن خيرات كثيرة، وإن كان بالوسائط وبحسب العواقب، وذهلوا من أنّ القول بغلبة إرادة كافر ذليل حقير ناقص الخلقة ضعيف البنية على إرادة خالق الأرض والسماء شر الشرور وأقبح القبائح. وإسناد إلى الله ما لا يرضى به أحقر الرجال في داره بين أهله، كما حكي عن الأستاذ[3] من مقابلته قول

---

(1) أخرجه البخاري استئذان 1. رواه مسلم في الصحيح، كتاب البر والصلة والآداب، باب النهي عن ضرب الوجه ـ ح (115/ 2612) ج 4/ 2016. رواه ابن حنبل 2 ـ 244 ـ 251 ـ 222 ـ 424 ـ 519.

(2) هو الإمام جعفر الصادق: (80 ـ 148هـ/ 699 ـ 765م) جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي القرشي سادس الأئمة الاثني عشر عند الامامية كان من أجلاء التابعين، له رسائل ـ مولده ووفاته في المدينة.

(3) الأستاذ: هو ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران أبو أسحٰق الاسفرائيني، متوفى 418هـ، عالم بالفقه والأصول. كان يلقب بركن الدين. وقيل إنه أول من لقب من الفقهاء. نشأ في اسفرايين ثم خرج إلى نسابور ورحل إلى خراسان، وبعض أنحاء العراق، له كتاب الجامع =

القاضي عبد الجبار[1]، سبحان من تنزّه عن الفحشاء بقوله: سبحان من لا يجري في ملكه إلاّ ما يشاء. ولما سمعوا ما ورد في الأحاديث الصحاح عن النبي ﷺ [لعن القدرية على لسان سبعين نبياً][2]. قالوا القدريّة من يثبت القدر كما أن الجبرية من يثبت الجبر والحنفية والشافعية من يقول بهما ويقلّدهما. والأشاعرة هم مثبتوه ونحن نافوه. فالحديث لنا وعليهم، ونحن نقول هذا الوجه ليس بقاطع فإنّ من الجائز والمستعمل أن ينسب النافي إلى ما نفاه، سيّما إذا شهّر بنفيه. وأمّا تشبيه النبي ﷺ القدرية بالمجوس بقوله ﷺ: [مجوس هذه الأمّة][3]. وتصريحه ﷺ بأنّ القدريّة خصماء الله يوم القيامة، بقوله: [إذا قامت القيامة نادى مناد أهل الجمع أين خصماء الله، فيقوم القدريّة][4] فقد يقطعان بأن المراد من القدرية هو النافي له. فإنّ الوصف الخاصّ للمجوس أن ينسب الشرّ إلى أمرهم لا إلى الله، والخير إليه. ولا وصف يظهر أن يكون وجه شبه بين القدرية والمجوس غيره. فكذا الخصومة مع الله ليس إلا القول بمغلوبيّة إرادة الله وغلبة إرادتهم على إرادته، وهو أشنع من الشرك مع أن الوجه الذي اعتبروه في التسمية بالقدرية أظهر فيهم منّا. فإنهم أثبتوا القدر لأنفسهم ونحن أثبتنا لربنا، فهم مثبتون للقدر يتّصفون به على زعمهم. وأما ما روي عن النبي ﷺ من أنه ﷺ قال لرجل قدم من أرض الفرس أخبرني بأعجب شيء رأيت، فقال رأيت أقواماً ينكحون أمهاتهم وبناتهم واخواتهم، وإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره. وقال ﷺ: [سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتي][5]. فليس في شيء من الدلالة على أن القدرية من يقول بأنّ القدر خيره

---

= في أصول الدين، ورسالة في أصول الفقه، كم وله مناظرات مع المعتزلة.

(1) هو القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني متوفى 415هـ، قاضي أصولي. كان شيخ المعتزلة في عصره وهم يلقبونه قاضي القضاة ولا يطلقون هذا اللقب على غيره. ولّي القضاء بالري ومات فيها، له تصانيف كثيرة أهمها الأمالي وشرح الأصول الخمسة وتثبيت دلائل النبوة.

(2) أخرجه الدارقطني في العلل، وذكره السيوطي في الجامع الصغير. ضعيف.

(3) أخرجه أبو داود سنة 16 ـ رواه ابن حنبل 2/ 86، 5/ 407.

(4) رواه الطبراني في الأوسط وهو ضعيف.

(5) لم يعثر له على أصل. =

وشره من الله، لأن الظاهر أن قولهم قضاء الله وقدره إدعاء بأن شرع الله وحكمه عليهم هكذا، ولا يبعد أن يكون النبي عليه السلام قد أخبر بأنّ في آخر الزمان يأتي من أمته من يدّعي هذه الدعوى، وتكون تسميتهم أمته بحسب دعواهم الظاهرة، وانتشائهم من بين أمته لا بحسب الحقيقة. ويحتمل أن يكون المراد بالقول بالقضاء والقدر القول بالجبر المحض، وسلب الاختيار عن العبد بالكلية لأن الدلائل القطعيّة من العقليات الناطقة بكون القدر خيره وشره من الله تعالى تنفي بالكليّة احتمال أن يراد بالقدريّة الملعونة قائلوا هذا القول. حتى لو ورد أثر صريح بإطلاق القدرية عليهم لوجب الصرف بالتأويل كما في سائر النصوص المعارض ظواهرها الدليل القطعي. فكيف إذا أبت الظواهر أيضاً. أي كما أبت القواعد وكذا ما نقل عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حين انصرافه من حرب صفين[1]، إنه رضي الله عنه، قال لشيخ قام إليه، فقال: أخبرنا عن سيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره، والذي خلق الحبّة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئاً ولا هبطنا مهبطاً ولا علونا تلّة إلاّ بقضاء الله وقدره. فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي، وما أرى لي من الأجر شيئاً فقال له: أيها الشيخ عظّم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين، ولا إليها مضطرين، فقال الشيخ: كيف والقدر والقضاء ساقانا. فقال ويحك لعلّك ظننت قضاء لازماً وقدراً حتماً. لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي، ولم يأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن. ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذمّ من المحسن، تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشياطين وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب. وهم قدريّة هذه الأمة ومجوسها. إنّ الله أمر تخييراً، ونهى تحذيراً، وكلّف تيسيراً. ولم تعص مغلوباً ولم تطع مكرهاً ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثاً ولم يخلق السماء والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك فإنّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فقال الشيخ: في القضاء والقدر اللّذان ما سيّرنا إلا بها قال: هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله: ﴿**وقضى ربك ألاّ تعبدوا إلاّ إيّاه**﴾[2]. وما قاله الحسن من أنّ الله تعالى بعث محمداً إلى العرب

(1) حرب صفين: هي الحرب بين علي ومعاوية رضي الله عنهما.

(2) سورة الاسراء: الآية23.

وهم قدريّة يحملون ذنوبهم على الله، وتصديقه قوله تعالى والذين **﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها﴾**[1] فإنما دلالتهم على أنّ القدرية هم القائلون بالجبر المحض والسالبون الاختيار عن العبد بالكلية، أو القائل بأنّ تعلق قضاء الله بفعل العبد يلجأوه بالاضطرار، ويجعله مكرهاً بسلب الاختيار. والأوّلون هم الجبرية المحضة والآخرون هم المعتزلة القدرية القائلون بأنّ أفعال العباد، ولو كان بقضاء الله لكان العبد مجبوراً في فعله، فلا يكون المطيع مستحقاً للثواب ولا المسيء مستحقاً للعقاب، وبطل حكمة التكليف، كما فهمه الشيخ وردّ عليه الإمام. وكيف يتصوّر عن الإمام أن يقول بأنّ القول: بأنّ القدر خيره وشره من الله قول القدريّة. وقد صحّ عنه رضي الله عنه أنه خطب الناس على منبر الكوفة فقال: ليس منّا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره، وأنه حين أراد حرب الشام فقال شمرت ثوبي ودعوت قنبراً، قدّم لوائي. لا يؤخر حذراً لن يرفع الحذار ما قد قدّر. أو عنه رضي الله عنه أنه قال: الرجل قال أنا أملك الخير والشرّ، والطاعة والمعصية تملكها مع الله، وتملكها بدون الله. فإن قلت أملكها مع الله فقد ادعيت أنك شريك، فإن قلت أملكها بدون الله فقد ادّعيت أنك أنت الله، فتاب ذاك الرجل على يده. وروي أن الإمام ابن الإمام جعفر الصادق بن محمد الباقر رضي الله عنهما قال لقدريّ إقرأ الفاتحة، فلمّا بلغ قوله **﴿إيّاك نعبد وإيّاك نستعين﴾**[2] قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك أنّ الفعل منك، وجميع ما يتعلّق بالأقدار والتمكين والألطاف قد حصلت وتمّت وبَرَّأ القدرية عن زعمه ومذهبه وتاب ورجع إلى الحقّ وأناب، والحمد لله وحده.

عن علي رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: [لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلاّ الله وإني رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر خيره وشرّه][3]. فهذا الذي ذكرناه لبيان أن

---

(1) سورة الاعراف: الآية 28.

(2) الفاتحة: الآية 5.

(3) أخرجه ابن ماجة: مقدمة 9، 10/ أخرجه ابن حنبل 1 ـ 27، 28، 52، 97، 133، 319، 2، 107، 181، 212، 4، 129، 164، 5، 185، 317 ـ أخرجه مسلم/ إيمان 1، 7 ـ أخرجه أبو داوود سنة 16/ أخرجه الترمذي قدر 10/ إيمان 4/ أخرجه النسائي إيمان 5، 6.

القدريّة مذمومة، وأن القدرية ليست هي أهل السنة دليل على أصل المسألة أيضاً. أي كون القدر خيره وشرّه من الله تعالى. وما سيذكر في بيان أنّ أفعال العباد كلّها بخلق الله وقدرته ومشيئته كله دليل على هذه المسألة. إذ لا نزاع في كون الذوات جميعاً بقدرة الله ومشيئته، ولكن نذكر بعضاً من الآيات والأحاديث الواردة في هذا الباب، وبعضاً من العقليات الدالة على هذا المطلب، منها أيضاً. أما العقلي هو أن الممكنات بأسرها سواء كانت ذوات أو أفعال مستندة إلى قدرة الله وإرادته، لأنّ خروج الشيء من الممكنات عن قدرته وإرادته قصور ونقص في قدرته وإرادته وتصرّفه. سيّما إذا كان الأمر على ما ذهب إليه المعتزلة في الشرور والقبائح، من تعلّق إرادة الله بخلاف ما تعلّق به إرادة العبد، ثم يقع ما يريده العبد، ولا يقع ما يريده الربّ. وصفات الله تعالى منزّهة عن كل نقصان وقصور، فإذا ثبت شمول قدرته وإرادته لجميع الممكنات وما سمّوه شروراً وقبائح فهو من الممكنات أيضاً، فهو مشمول قدرته وإرادته، فهو بقضائه وقدره، وأيضاً لو أمكن وقوع شيء بقدرة الغير، ومعلوم أنه ممكن الوقوع بقدرة الله تعالى فيمكن تعلّق كل من القدرتين به، فيلزم إمكان توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد وهو محال. وما لزم إلا من تعلّق قدرة الغير به لأنّ سائر المفروضات معلوم الإمكان. فتعلّق قدرة الغير بشيء من الممكنات محال، فكيف الوقوع. وأيضاً لو فرضنا تعلّق إرادة الله بخلاف ما تعلّق به إرادة الغير لزم بحكم التمانع إما اجتماع الضدّين وإما تخلّف المعلول عنه أحد العلّتين. لكن يمكن أن يقال إنّ تأثير الغير يجوز أن يكون معلّقاً بعدم المانع، وأيّ مانع أقوى من تعلّق إرادة الله بخلاف ما تعلّق بإرادة الغير، وأورد على دليل التوارد أيضاً؛ إنّ قدرة الله أكمل فيقع بها وتضمحلّ قدرة العبد. أقول لا يجدي هذا نفعاً بعدما تقرر استقلال القدرة والإرادة للعبد في وقوع الفعل واجتماعه مع قدرة الله وإرادته على الفرض، لأنه لا شك في إمكان هذا الاجتماع على هذا التقدير، إذ لا ممانعة بينهما، فيلزم التوارد المحال البتة. ولكن التعويل في هذا الباب بالتعليمات. أمّا الآيات قوله تعالى: **﴿ولو أننا نزّلنا اليهم الملائكة وكلّمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلاّ أن يشاء الله﴾**[1]. **﴿ولو شاء الله**

(1) سورة الانعام: الآية 111.

**لجمعهم على الهدى﴾**[1]. **﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾**[2]. **﴿يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء﴾**[3]. **﴿إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾**[4] وغيرها ممّا هو أظهر من أن يخفى وأغنى من أن يعدّ ويحصى، حتى شاع واشتهر كلمة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، في جمع الألسنة، حتى في السنة المعتزلة. وكذلك الأحاديث والأخبار كثيرة، لا يسع هذا المختصر لعدّها إلاّ لشيء يسير منها مثل ما روى عن رسول الله ﷺ، أن قال: [احتجّ آدمُ موسى فقال موسى أنت أبونا وأخرجتنا من الجنّة، فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه، وخط لك التوراة بيده تلومني على أمر قدّره قبل أن يخلقني بأربعين سنة فحج آدم موسى][5] وعن ابن عمر أنّ النبي عليه السلام قال: [كل شيء بقدر حتى العجز والكسل][6] وروى حذيفة رضي الله عنه أنه ﷺ قال: [إن الله يصنع كل صانع وصنعته][7]. وعن جابر رضي الله عنه، كان النبي ﷺ كثيراً ما يقول: [يا مقلّب القلوب ثبّت قلبي على دينك، فقيل له يا رسول الله أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدثت، فقال إن القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمٰن يقلّبها هكذا وإشار إلى السّبابة والوسطى يحركهما][8] وفي رواية [ما من قلب إلاّ وهو بين اصبعين من أصابع الرحمٰن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه][9]. والمعتزلة تمسكوا في أن الشرور والقبائح ليست بقضاء الله وقدره، وتعلّق قدرته وإرادته بوجوه منها:

---

(1) سورة الانعام: الآية 35.

(2) سورة النحل: الآية 9.

(3) سورة فاطر: الآية 8.

(4) سورة القصص: الآية 56.

(5) أخرجه البخاري أنبياء 31/ تفسير سورة 20، 3، قدر 11، توحيد 37/ أخرجه مسلم قدر 13، 14/ أخرجه أبو داوود سنة 16/ أخرجه ابن ماجة مقدمة 10/ الموطأ قدر 1 ـ أخرجه ابن حنبل 2، 242، 248، 264، 287.

(6) أخرجه البزار ورجاله رجال الصحيح/ أخرجه مسلم في صحيحه قدر 18 ـ الموطأ قدر 4 ـ رواه أحمد بن حنبل 2، 11.

(7) أخرجه الترمذي بلفظ قريب وكذلك الإمام أحمد بن ماجة/ البخاري خلق أفعال العباد.

(8) أخرجه ابن ماجة بلفظ قريب دعاء 2/ رواه الترمذي قدر 7، دعوات 89، 124، رواه أحمد بن حنبل 4، 182، 418، 6، 91، 251، 294، 302، 315.

(9) رواه أحمد بن حنبل 4/ 182 ـ رواه ابن ماجة مقدمة 13.

إن قضاء الشرّ شرّ وتقدير القبيح قبيح لا يليق بجناب قدسه. نقول كم من صورة شرّ وهو في الحقيقة خير، وما سمعنا من أحد ولا رأينا في كتاب تفصيلاً يكشف عن حقيقته الحق في هذا المقام، مع إنه من زلّة الاقدام ومحار الافهام، وما لاح لقلمي بإلهام الملك العلاّم في كشف هذا المرام. إنّ قدرة الله تعالى غير متناهية شاملة جميع الممكنات إيجادها وإعدامها وجميعها بالنسبة إليها على السواء، والمخصّص لتعلّقها يمكن دون ممكن، وبطرف معيّن من طرفي الوجود والعدم دون طرف آخر هو الإرادة. وهي وإن كانت صفة من شأنها التخصيص والترجيح لواحد من الأمور المتساوية، إلاّ أنّ من المعلوم أنّ نسبتها في حدّ ذاتها أيضاً متساوية للأشياء الممكنة. والضرورة قاطعة بامتناع ترجّح أحد من المتساويات من غير مرجّح يرجّح تعلّق إرادة الله الممكن دون ممكن، وبطرف دون طرف، وبوقت دون وقت. والذي يفيدنا الترجيح والتعيين هو صفة الحكمة التي تعين تعلّق الإرادة من بين الأمور الممكنة والهيئات المتصورة والأوضاع المقدّرة بما فيه صلاح محض ومنفعة بحق، بالنسبة إلى نظام الكلّ وانتظام الجميع وصلاح غالب من فساده ومنفعة قويّة من مضرّته. فإنّ الصلاح والنفع في الكل بالنسبة إلى كلّ واحد، وواحد مع كلية العالم واشتماله على الأجناس والأنواع والأشخاص، مما لا يمكن، وكفر الكافر ومعصية العاصي كانا شرّين وقبيحين بالنسبة إلى الكافر والعاصي. لكن لا يخلوان من صلاح ومنفعة بالنسبة إلى النظام الكلّي والعالم الجمليّ. فإنّ المنفعة العامة والصلاح الشامل في أن تتمايز المراتب والاستعدادات، بأن يفيض من الفياض المطلق على كل شخص بحسب استعداده مساوياً لا زائداً ولا ناقصاً. فإنه وإن كان قادراً على أن يفضّل ناقص الاستعداد على كامل الاستعداد ومساويه له. لكن الحكمة تقتضي أن يكون الفيض عن نسبة الاستعداد، فإن يفضل المفضول على الفاضل وتسويته له، وإن كان خيراً بالنسبة إلى المفضول، لكنّه شر بالنسبة إلى الفاضل. ومعلوم أنّ الخيريّة النسبة إلى الفاضل خير من الخيرية بالنسبة إلى المفضول، والشرّ بالنسبة إلى الفاضل أشرّ من الشرّ بالنسبة إلى المفضول. فتمام الخير في أن يفيض الكفر على الكافر الذي استعداده وقابليته ليس إلاّ إليه، وكذا المعصية والاثم على المؤمن الذي استعداده إليه، لأن فيض الإيمان على الكافر، المظلم الاستعداد العديم النور في ذاته، بالقسر من غير استعداد خلاف مقتضى الحكمة. من

حيث أنه شرّ بالنسبة إلى المؤمن الصافي الاستعداد النوراني الذات، من جهة استلزام تفضّل المفضول على الفاضل أو تسويقه له، ولا نعني بعدم استعداد الكافر للإيمان أنه يمتنع اتصافه بالإيمان امتناعاً عقلياً. وإلا لما أمكن أن يفيض الفياض عليه صفة الإيمان، ولو بالقسر، بل بالمعنيّ به أن يكون مناسبة بالكفر لا بالإيمان. فالحكيم أجرى عادته على أن يراعى في مراتب الفيض مراتب الاستعدادت، لكون الخير الغالب في هذه الرعاية كما ذكرنا.
وقيل إنّ دوام العذاب للكافر يوجب له في مزاجه مناسبة مخصوصة مع العذاب، وما عذّب كالنار بحيث ترتفع وحشة العذاب، وينقلب الاستئناس. إذ الوحشة من أحكام المخالفة والمنافرة، فلا جرم يرتفع وينقلب مع الموافقة والمناسبة. فعلى هذا يكون تخليد العذاب وتأييد العقاب في حقّ الكافر، مع كونه مصلحة بالنسبة إلى النظام الكلّي حسب ما قرّرنا، متفقة بالنسبة إلى الكافر نفسه بعينه من حيث التذاذه في الجملة بتلك الحالة المسماة بالعذاب، بعدما حصل له، المناسبة به بحكم ملابسته به في الأزمنة المتطاولة، لأن الكافر ليس في قابليته الالتذاذ بشيء من اللّذات الأُخرويّة غير ما يمكن أن يحصل له بواسطة الخلود في العذاب من الحالة الملائمة له، نوع ملاءمته بسبب تلك المناسبة الحاصلة له مع العذاب، بحكم طول الملابسة بينهما.
فما لا تحصل لذّته المختصّ هو بها إلاّ به يكون إيصاله إليه عين رحمة في حقّه، وتمام عناية في أمره. فتكون أفعاله سبحانه كلّ منها منفعة خالصة ومصلحة محضة، بالنسبة إلى أعيان القوابل، وبالنسبة إلى نظام العام. وقيل أيضاً إن الكافر يتحلّى المعذّب له بعد العذاب الطويل، فيشهده فيتنعم بشهوده ويلتذّ لذّة روحانية. فيكون التعذيب الموصل له إلى هذه السعادة ومنفعة ورحمة في حقه. فإن قيل لا شك أنّ الاستعدادات من فيوض الفياض فما السبب في تخالفها وتفاوتها، حتى تكون سبباً لتحالف الأوصاف وتفاوت الأعمال. قلنا مراتب الاستعدادات كثيرة مترتبة كل مرتبة منها سبب معين لمرتبة أخرى، إلى أن ينتهي إلى استعداد الأول، الذي هو لازم الماهية. فأمّا تغاير الماهيات وتفاوت الذوات فلا يتصور له سبب، فإنّ الماهيات غير محصولة، بجعل الجاعل حتى يمكن أن يقال لم جعله الجاعل كذا ولم يجعله كذا، فإنّ الأشياء لها صور علميّة أزليّة متعينة متمايزة بعضها من بعض في عالم الأعيان، أي في علم الله. وهي التي تعبّر عنها بالماهيات، والذوات

لا يتصوّر فيها الجعل. والصورة العلميّة المتعينة المتميّزة لكلّ شيء يقتضي وضعاً خاصاً له، هو لازم الماهية. وذلك يقتضي آخر، وهو آخر إلى أن ينتهي فيما لا يزال إلى وصف الإيمان في البعض والكفر في البعض الآخر. وليس هذا الاقتضاء اقتضاء طبيعياً عقلياً تمنع به انهماك المقتضي، إذ لو كان كذلك لزم أزليّه جميع المراتب حتى الأوصاف الحادثة والأعمال، بل هو القابلية المحضة والفعل ليس إلاّ من الفيّاض. وهو بفيض كلّ مرتبة بحسب الأزمنة والأوقات والاستعدادت الحاصلة فيها على ما اقتضته الحكمة واستدعته المصلحة. فإن قلت فعلى ما قلت يكفي الحكمة أن تكون مرجّحة لتعلّق القدرة، بممكن دون ممكن. فما الحاجة في توسط الإرادة، قلت الحكمة فرع الإرادة، ولولا الإرادة لكانت أفعال الباري مثل أفعال الطبائع الغير الشاعرة، بطريق الإيجاب المحض، من غير قصد للنفع والصلاح. ولما استحقّ الحمد والشكر بل التعظيم والتمجيد سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً. فإن قلت فالحكمة إذا رجحت تعلّق القدرة والإرادة بوجود شيء مخصوص. فلا جرم يوجبه ويجعل عدمه ممتنعاً. فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد فيلزم الإيجاب قطعاً. قلنا نعم، لكن الإيجاب اللازم من تخصيص الحكمة، لتعلّق الإرادة المخصصة لتعلّق القدرة تحقق الاختيار. ولا ينافيه. وتحقق استحقاق الحمد والشكر والتعظيم والعبادة، بحيث لولاه لما تحقّق ذلك. ومن أدلّتهم أنّ العقاب على من أراد فيه الكفر والمعصية ظلم، وما الله يريد ظلماً للعباد. قلنا عرفت بما حقّقناه آنفاً أنّ الله ما يحكم على أحد إلا بما حكم به عليه استعداده كما أخبر بقوله: **﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾**[1]. وكما بيّن بقوله: **﴿قل فللّه الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾**[2] وكما أشار إليه النبي عليه السلام بقوله: [من وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومنّ إلا نفسه][3]. روي أن اياس

---

(1) سورة النساء: الآية 79. وقد أورد المصنف الآية معكوسة ونصها الأصلي: **﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾**.

(2) سورة الانعام: الآية 149. وقد أورد المصنف نص الآية بشكل خاطىء. الأصل: **﴿قل فللّه الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾**.

(3) أخرجه الإمام مسلم.

ابن معاوية قال العلماء القدريّة أخبروني عن الظلم فقالوا أخذ ما ليس له، فقال اياس: فإنّ الله له كل شيء، يعني لا يتصور من الله، فعلم. فإنه لا يتصرف إلاّ في ملكه الذي ليس له فيه شريك، بل كلّه، وكل ما فيه من الذوات والصفات له، منه وبه إليه، موجود بإيجاده، ومخلوق بخلقه. فمن أين يتصوّر الظلم؟ ومنها كيف يأمر الله بما لا يريده، وكيف ينهى عمّا يريده. ولا محمل له غير السفه. قلنا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والترغيب إلى الحسنات، والترهيب عن الشرور والسيئات. تفضّل وعناية منه سبحانه على عباده تفضّلاً شاملاً، وعناية عامة، من غير تخصيص أحد من دون أحد، وذلك هداية محضة يهتدي بها من كان في قلبه نوع صفاء. فالأمر العام منه سبحانه لتلك المصلحة الشاملة والحكمة البالغة. ثم إنّ من غلبت عليه شقوته فلم يهتد بهدى الله، ولم يرتدع عن إرادة السيئات، وعلّق إرادته عزماً وجزماً بفعل السيئات، فلا جرم يتبع الله إرادته إرادته للحكمة البالغة أيضاً من رعاية مراتب الاستعدادات، فكل من الأمر الإلهي والإرادة الربانية يتضمن حكماً ومصالح كلية عامة تامة لا ينسبها إلى السفه، إلا من سفه نفسه. فالحكمة والحمد لله وحد، ومنها أنه لا معنى للطاعة والمعصية إلا الفعل الموافق لإرادة الله. والمخالفة لها فيكون كفر الكافر طاعة وإيمانه معصية. ليس الأمر كذلك بل الطاعة ما كان موافقاً للأمر لا للإرادة، والمعصية ما كان مخالفاً للأمر لا للإرادة، ومنها أنه لو كان الشرور والقبايح مثل الكفر والمعاصي بقضاء الله وقدره لوجب الرضاء به، لأن الرضاء بالقضاء واجب عقلاً ونقلاً، والرضاء بالكفر والمعصية كفر ومعصية. نقول فرق فاحش بين القضاء والمقضي، والكفر والمعصية من الثاني لا من الأول. والرضاء واجب للأول دون الثاني، ومنها إستدلالهم بقوله تعالى: **﴿وما خلقت الجن والانس إلاّ ليعبدون﴾**[1] فإن الآية دلّت على أن مراد الله من الجنّ والانس الطاعة لا العصيان. أجيب بمنع العموم بقرينة خروج من ماتَ على الصبي الجنون. وأقول الحقيقة أنّ سوق الآية لبيان الغرض الأصلي من خلق النوعين، والغرض من النوع لا يلزم أن يترتّب على كل واحد من أفراده. فإن غرض السلطان من جمع العسكر

(1) سورة الذاريات: الآية 56.

القتال، مع أن القتال لا يصدر إلا من آحاد معدودة من بينهم في أكثر الأمر. وقيل المعنى ليكونوا عباداً لي مع أنها معارضة بقوله تعالى: **﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس﴾**[1]. وأمثاله استدلالهم بقوله تعالى: **﴿كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً﴾**[2]. فإنّ السيئة إذا كانت مكروهة لا تكون مرادة للتضاد بين الإرادة والكراهية. والجواب أن الكراهية ههنا بمعنى مخالفة الرضاء، وأمّا حمل المكروه إلى المكروه عند الناس وفي مجاري العادات لا إلى المكروه عند الله، فقد نفاه قوله تعالى عند ربك، ومنها استدلالهم بالآيات النافية لإرادته الظلم، مثل **﴿وما الله يريد ظلماً للعباد﴾**[3] ونقول سوق الآية يدل على نفي إرادته الظلم الصادر عنه، وذلك حق لأنه لا يظلم ولا يريد أن يفعل الظلم. ومنها استدلالهم بقوله تعالى: **﴿إن الله لا يأمر بالفحشاء﴾**[4] **﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾**[5] **﴿والله لا يحب الفساد﴾**[6]. نقول الأمر والرضاء والمحبّة غير الإرادة، واللازم على أصلنا وقوع الإرادة لا غير، ولا نزاع لنا في نفي الأمر، والرضاء والمحبّة، ولا يلزم من انتفائها انتفاء الإرادة. أما الأمر فظاهر، وأما الرضاء والمحبة فلأنهما عبارتان عن ترك الأغراض والانتقام وإعطاء الثواب في مقابلة الفعل. ومنها استدلالهم بتوبيخ الله تعالى وذمّه للمشركين على ادعائهم، وقوع الشرك لمشيئة الله تعالى بقوله: **﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا ءاباؤنا، ولا حرّمنا من شيء﴾**[7] والجواب أنّ الذم والتوبيخ ليس إلاّ على استهزائهم في قولهم هذا، لا على بطلان هذا القول. ولذلك نسبهم إلى التكذيب لا إلى الكذب بقوله كذلك: **﴿كذّب الذين من قبلهم﴾**[8]. وأيضاً كانت إرادة الله إشراكهم متفرعة عن إرادتهم إيّاها. كانوا مستحقين للتوبيخ بزعمهم ودعواهم أنهم براء من إرادة الشرك، بل هم مجبورون في ذلك. واعلم أن المعتزلة وإنْ لم يقولوا بكون الشرور مراد الله، وجعلوا السبب القريب لها إرادة العبد، لكن لا يمكنهم إنكار أن قدرة العبد وإرادته مخلوقتان لله تعالى. وأنّ الدواعي الباعثة

---

(1) سورة الاعراف: الآية 179.
(2) سورة الاسراء: الآية 38.
(3) سورة غافر: الآية 31.
(4) سورة الاعراف: الآية 28.
(5) سورة الزمر: الآية 7.
(6) سورة البقرة: الآية 205.
(7) سورة الانعام: الآية 148.
(8) سورة الانعام: الآية 148.

لتعلّق إرادة العبد بالشرور وسائر الأسباب والشرائط اللازمة في وجود الشرور كلها بخلق الله على طريق الاختيار، بعد العلم استلزامها للشرور، فما فروا منه من المحذورات اللازمة على كون الشرور مستنداً بلا واسطة، إلى إرادة الله تعالى. فهو لازم أيضاً على اختياره الشرور ولو بالوسائط، على ما قررنا. فلا مفرّ لهم منه البتة والمحذور باق، لأن اختيار الله الشرور لازم إمّا بالذات وإما بالوسائط. فإن قالوا في وجود الأسباب والوسائط فوائد جمة لا يوافق الحكمة تركها لاستلزامها شراً واحداً، نقول يجوز أن تترتب العوائد على ما سمّوه شراً أيضاً. فلا فرق بين الاختيار بالذات وبين الاختيار بالواسطة على ما قررناه. وأما الفلاسفة فإنهم يقولون بالقضاء والقدر، لكن لا على الوجه الذي قلنا، فنورد أقوالهم في القضاء والقدر، نرد منها ما يخالف الأحوال الإسلامية حتى تتحقّق الحقائق الدينية. فالقضاء عندهم عبارة عن علم ينال بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام، وأكمل الانتظام. ويسمونه أيضاً عناية أزليّة منه سبحانه. وهي عندهم مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكمل الحالات. والقدر عبارة عن خروج الأشياء من الوجود العلمي إلى الوجود العيني، في أوقاتها، التي استجمعت فيها شرائطها وأسبابها على الوجه الذي تقرّر في القضاء. فهما يتعلقان من الممكنات بوجود ما هو خير محض كالأرواح القدسيّة، والأجرام العلوية. وما يغلب فيه الخير وإن كان متضمناً لبعض شر أيضاً. فإن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل خروج عن قضاء الحكمة، كعدم خلق الشمس المتضمنة للخيرات الكثيرة الكليّة، من التنوير للعالم والتربية للمواليد لتأذّي بعض الحيوانات من حرها في بعض الأزمنة، في بعض الأمكنة. فإن فوات المصالح الكليّة الحاصلة بها الشر من الشر المذكور ورفع الأشر بوجود الشر هو عين الحكمة. فقالت الفلاسفة إنّ المبدأ الأول واحد من كلّ الوجود، فلا يصدر عنه أولاً إلا الواحد، وذلك الواحد لا جائز أن يكون عرضاً، لأنّ العرض يتوقف على محل يقوم به، فذلك المحل هو الصادر الأول، وهو خلاف المفروض. ولا صورة لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد لا بشخصها، موقوف على المادة، لكونها علّة قابلة لتشخص الصورة. فالمادة هو الصادر الأول، وأيضاً يلزم أن تكون الصورة على هذا التقدير علّة للمادة، إما بالذات أو بالواسطة. وفاعليتها متوقفة على شخصها، إذ لا موجد

إلاّ الموجود، ولا موجود إلاّ المشخّص، وتشخصها متوقف على المادة، فيلزم الدّور ولا مادة، لأنها قابل محض، والقابل لا يكون فاعلاً، والصادر الأول لا بد أن يكون فاعلاً، ليمتد سلسلة الموجودات. مع أن الدور لازم أيضاً للزوم علتها للصورة على هذا التقدير مع أن الصورة شريكة لفاعل وجود الهيولي، على ما تقرر عندهم، ولا نفساً لتوقفها أو لتوقف فاعليتها على البدن. فيلزم على الأول خلاف المفروض أي عدم كون ما فرضها صادراً أولاً، وعلى الثاني الدور لأنّ المادة، على هذا التقدير، معلولة ومشاهدة في فاعليتها، مع أن فاعليتها متوقفة على البدن. فتعين العقل لأن يكون صادراً أولاً للمبدأ الأول، إذ لا قسم للوجود غير الأقسام المذكورة. فيصدر من العقل الأول الصادر أولاً عقل ثان.

وجرم الفلك الأعلى ونفسه؛ لأن في العقل الأول جهة تعقله مبدئه. وتلك صدرت عن المبدأ بتوسط العقل. وصدر عنه أيضاً بتوسط هذا العقل، تعقل الفعل الأول لوجوبه، لأن مبدأ علته لوجوبه. والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول، وبواسطة تعقّله الوجوب صدر من المبدأ أيضاً تعقل الوجود، على قياس ما ذكرنا من استلزام العلم بالمعلول؛ لأن الوجوب سبب للوجود، والسبب ما لم يجب لم يوجد. وبواسطة علمه بوجوده وذاته، صدر علم بإمكانه؛ لأن الإمكان لازم الذات، معلول لها، فصدر عن العقل الأول باعتبار هذه الأمور الأربعة الموجودة فيه معلولاته المذكورة. ثم من العقل الثاني العقل الثالث. والفلك الثاني جرمه ونفسه. ثمّ وثمّ إلى أن يصدر من العقل التاسع العقل العاشر. والفلك التاسع والعاشر هو الفعّال، يصدر منه هيولى العالم العنصري، فيفيض عليه صور العناصر من الفعّال بوساطة الأجرام السماوية، إذ لولا تلك الوساطة ـ بل استقل العقل بذلك الفيض ـ لما أمكن التغيير في العناصر، بل تقرّر لها التقرر يقرر فاعلها.

ولما لم يكن هناك شيء يشمل نوعاً من التغير غير السموات؛ تعيّن أن يكون واسطة في إيجاد عالم التغير المطلق. وأما انحصار صور العناصر في الأربع فحسب، من أربعة أشخاص أو أربعة أنواع من الأفلاك، تهيّيء الهيولى لكل من الصور الأربعة، فينالها من واهبها. ثم باختلاف نسب الأفلاك من العناصر؛ مثل محاذاة الأجرام المضيئة لبعضها، وإضائها لها، بخلاف البعض

الآخر، تفيض عليها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وبوساطة هذه الكيفيات تحدث فيها الحركات. وبالحركات الامتزاجات، فيحدث المزاجات المختلفة بالاعتدال وعدمها، فيفيض عن واهب الصور، سبب القرب من الاعتدال والبعد عنها، الصور المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية.

هذا ما قالوا في كيفية صدور العالم عن المبدأ الأول، وبكيفية تعلّق القضاء والقدر منه. واعترض عليهم بأنه كما أن في العقل الأول جهة الإمكان، وكذلك في المبدأ جهة الوجوب. وكما أن في العقل جهة تُعَقِّلَهُ مبدئه؛ كذلك في الواجب جهة تعقله ذاته، وتعقله غيره. فالكثرة بحسب هذه الجهات، متحقّقة في المبدأ أيضاً. وإن كان وجداني الذات، فيمكن صدور الموجودات كلها عن المبدأ بالذات بوساطة الوسائط، من الجهات والذوات، إذ يمكن الكثرات الغير متناهية بعد مرتبتين أو ثلاث مراتب. وأجيب عن هذا الاعتراض بأن وجوب الواجب، عين ذاته؛ إذ لو كان غيره لكان ممكناً محتاجاً إلى علة، فيلزم تقدم علته عليه بالوجوب، فنقل الكلام إلى ذلك الوجوب، فيكون هو غير الذات أيضاً، إذ لا فرق بينهما، فيلزم التسليم. فتعيّن كون الوجوب عين الذات بخلاف الإمكان، فإنه نسبته بين الماهية والوجود، ومغايرة لكل منهما بالضرورة. وأيضاً تعقل الواجب ذاته عن ذاته. وتعقله غيره منطو في علمه بذاته؛ لأن ذاته تعالى ينبوع كل الموجودات. فحضور ذاته لذاته وبذاته، علم لذاته ولغيره من غير كثرة في ذاته وصفته. وهذا كما إذا كان الإنسان عالماً بتفاصيل مسائل عدة ثم طرأ له نوع ذهول عن التفاصيل، لكن بقي حالة إجمالية، في مبدأ لتلك التفاصيل، وهي حالة بسيطة منطوية فيها التفاصيل، بحيث إذا سئل عن التفصيل، فصّله مستمداً من تلك الحالة البسيطة.

وكذلك، علم المبدأ بمعلوماته مندرج في علمه بذاته. وأنت خبير بأن ما ينطوي فيه عدة أمور، لا يتصوّر بساطته. وإن كان إجمالاً غير تفصيل مع أن التفاصيل في الصورة المذكورة أجزاء ومقوّمات للحالة الإجمالية، بخلاف معلومات الله، فإن علومها خارجة عن ذاته، وعن علمه بذاته؛ فكيف يتصوّر الإنطواء، وما أوردوا في بيان كون الوجوب عين الذات؛ فإنما يتم لو كان الوجوب موجوداً مسبوقاً بوجوب علته. وأما إذا كان أمراً اعتيادياً نسبياً، فليس هناك إلا الذات المقضى والوجود.

وأما الوجوب، فأمر اعتباري إذا اعتبره المعتبر، واعتبر ثبوته يستدعي علة. وأما قبل الاعتبار، فلا وجوب ولا علة، فمن أين التسلسل. وعلى تقدير كون الوجوب نفس الواجب، فليس هو إلا الوجوب الخاص. وأما الوجوب المطلق بمعنى اقتضاء الوجود المطلق، وبمعنى استغناء الوجود عن الغير فيزياءته، على ذات الواجب بيّن. وهذا القيد يكفي في الكثرة الاعتبارية.
فإن قيل الكثرة الاعتبارية؛ أي تعدد الجهات الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج لا تكفي فيما نحن بصدده. أي العلمية للموجودات الخارجية، إذ العلة للوجود لا بد أن تكون موجوداً. قلنا لزوم الوجود إنما هو في الفاعل. وأما في مطلق العلة، فما ثبت لزوم الوجود بالحجة، ولا علم بالضرورة. واعترض أيضاً بأن في كل من الأفلاك جهات متكثرة، واختلافات شتى يقتضي كل منها سبباً مستقلاً ومستنداً على حده. ولا يتصور مثل تلك الكثرة في العقول التي اسندوا الأفلاك إليها. وتلك الجهات المتكثرة في الأفلاك، مثل التركب من الهيولى. والصورة في الفلك الأعظم واختصاصه بحالة مخصوصة من المقدار، وحركة مخصوصة، وشكل مخصوص. وتبيّن النقطتين المعينتين للقطبية دون سائر النقط. وكذلك في فلك الثوابت مع ما فيه من الكواكب التي لا تكاد تحصى. فإن الوجود منها، وإن كان ألفاً ونيفاً وعشرين كوكباً، ولكن غير المرصود خارج عن إحصاء المحصين، وإرصاد المترصدين. وكذلك في سائر الأفلاك جهات زائدة على ما في الفلك الأعظم، من التداوير الخارجة المراكز، والمثل، وسائر الجهات، على ما بيّن في مواضعها، فتضيق الكرة التي في العقول العشرة عن عليّة أمثال هذه الكثرات، فإنهم وإن لم يقطعوا بكون العقول منحصرة في العشرة؛ لكن جوزوا كفاية العشرة في إنشاء هذه الكثرة. فالنقص لازم البتة، أجيب، بأن العقل الأول قد عرفت فيها جهات عدة. وفي العقل الثاني أزيد منه. وكذلك تتزايد الجهات في كل عقل، بالنسبة إلى ما قبله. ومعلوم أن من مثل هذه الكثرة تحصل كثرات لا تحصى، بحسب وجوه الانضمامات والتركيبات بين الجهات، مع أنه يمكن أن يعيّن مستنداً بعض الاختلافات المذكورة. فإن العقل الثاني جرم الفلك الأقصى بهيولاه وصورته ونفسه، لما استند إلى العقل الأول من حيث ذاته وإمكانه ووجوبه ووجوده أو من حيث تعقّلات هذه الأمور على ما قبل، استند اختصاصه بمقدار مخصّص إلى هيولاه، والغير القابلة إلاّ

لهذا المقدار، أو إلى صورته النوعية. وكذلك حركته مستندة إلى خصوصية ذاته المركبة من هيولاته وصورته أو إليها، مع ما حلّ فيها من الشكل. والمقدار يعني أنها تخصّص تعلق إرادة المبدأ المتحرك للفلك، إلى هذه المحركة الخصوصة، لعدم قبول الخصوصية المذكورة، غير تلك الحركة المخصوصة. ثم إن الحركة المخصوصة تخصص بالضرورة النقطتين المعينتين للقطبية دون سائر النقط. وقبل المخصّص لتعلق إرادة المبدأ المحرك للحركة المخصوصة تضمن تلك الحركة، العناية بالسافلات.

فإن الفرض الأصلي المحرك للفلك، التشبه بالمبادىء العالية، في كون كمالاتها بالفعل، من غير أن يبقى له كمال في القوة. وهذا الفرض يحصل بالحركة على أي وجه كان. لكن لتضمن تلك الحركة كمال انتظام السافلات، اختارها المبدأ المحرك على سائر الحركات، عناية بالسافلات. وردّه البعض بأنه قول باستكمال الأعالي بالاسافل، فإن كلُ ما يمكن أن يكون غرضاً لمريد؛ فلا بد من أن يكون حصوله كمالاً بالنسة إليه، وأولى من عدم حصوله. ولو جاز هذا؛ لجاز أن يكون هو الفرض الأصلي. لكنه يخالف قواعد الحكمة.

وذهبوا إلى أن تعيّن الحركة المخصوصة ليس إلا لعدم حصوله التشبّه بالمبادىء العالية إلا بها. وهذا الرد والمذهب مردودان. أما الرد فلأن المحذور، ليس الاستكمال المبدأ الواجب في كمالاته الذاتية بالممكنات. واحتياجه في صفاته الأزلية إليها، إلى استكمال الأجسام الممكنة بعضها بالبعض؛ وإن كان المستكمل عالياً والمستكمل به سافلاً. ولا الاستكمال في الكمالات النسبية، وإن كان في شأن الواجب؛ فإن الخلق والرزق وأمثالها. لا شك أنها كمالات نسبية، بالنسبة إلى الخالق والرازق. مع أنها تحتاج في تحققها إلى المخلوق والمرزوق بحكمة، إنها نسب. وأما مخالفة قواعد الحكمة المموّهة الباطلة، فهي أقرب إلى الحق من الباطل. فكيف يعد محذوراً؟

وأما المذهب، فلضرورة عدم الفرق بين حركة وحركة في حصول التشبه المذكور بها، فإن من المعلوم أن التشبّه لا يختص بخروج الأوضاع المخصوصة من القوه إلى الفعل، بل يتحقق لخروج أي أوضاع كانت من

الأوضاع المحتملة. وما قيل من أنه لا بد للحركة الجزئية، من الفرض الجزئي، أو التشبه المطلق؛ أمر كلي لا يصلح أن يكون عرضاً للحركة الجزئية. فيجوز أن يكون ذلك الفرض الجزئي؛ باعثاً للحركة الجزئية ومعيناً لها. وإن قصرت العقول البشرية عن إدراك كنهه؛ فليس بشيء؛ لأنه إبقاء للاعتراض المورد عليهم أولاً: من تصور الكثرة المتحققة في العقل، من السببية للكثرات المتحققة في الفلك. فإن اختصاص إرادة المبدأ الحركة للفلك، بذلك الفرض الجزئي؛ أمر لا بد له من تخصص في العقل، تخصّصه بالذات أو بالواسطة، ومقصود المعترض ليس إلا ذاك. يرد على الجواب الأول: عدم تمام قولهم بأن عدد العقول لا بدّ أن لا يكون أنقص من عشرة. فإن على تقدير جواز الكثرات، الغير المحصاة بعد بلوغ الكثرة، مراتب ثلاثة أو أزيد منها، من حيث وجود الانضمامات والانفعالات يكفي في صدور كثرات العالم عقل واحد أو اثنان؛ فما الحاجة إلى إثبات سائر العقول. فإن قيل؛ إنما قالوا؛ يكون العقول عشرة من جهة تعدد الحركات المختلفة للأفلاك، المقتضية كل منها، يحقق ما يتشبه بها إليه. لأنها نقول؛ يجوز أن يكون المتشبه إليه واحداً بالذات واختلاف الحركات مستنداً إلى اختلاف الجهات؛ مع أن العقل العاشر لا توجد بإزائه حركة يتشبّه بها إليه، فلا يثبت وجوده. ويجوز أن يكون العقل التاسع هو الفعّال للعالم العنصري.

واعترض أيضاً على أصلهم هذا، بأنه لا بد من مناسبة مخصوصة، بين العلة والمعلول. ومعلوم أنه لا يتصور مناسبة بين إمكان العقل الأول، ووجود الفلك الأقصى مثلاً. وأيضاً، الإمكان طبيعة واحدة، فكيف يعقل أن يكون فردها الحالّ في العقل الأول علة، لوجود الفلك الأعلى، وفي العقل الثاني للفلك الثاني، وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر. ويكون الإمكان الحالّ فيه علة لهيولى العالم العنصري. وتكون الإمكانات الحالّة في الأفراد العنصرية، هي كإمكانات، الذرات العنصرية، معطلة لا يصلح أن تكون علة لشيء أصلاً، مع أن صحيحها أفراد الطبيعة الواحدة.

وأجيب بجواز مناسبة محقّقة بين إمكان العقل الأول ووجود الفلك الأعلى؛ مخفية عن إدراك القوى البشرية. وبجواز كون بعض من أفراد طبيعة واحدة، واسطة في صدور شيء عن فاعله؛ سبب اقترانه لذلك الفاعل،

وبعض منها وساطة في صدور شيء آخر عن فاعله، وعدم توسط البعض الآخر في صدور شيء ما أصلاً؛ لعدم اقرانه بما يصلح للفاعلية.

واعلم أن ما قالوه في كبقية صدور العالم عن المبدأ؛ مبني على تركيب الجسم من الهيولى والصورة، وإلا جاز أن يكون الصادر الأول هو الجسم، لكونه أمراً بسيطاً محتداً في الأقطار، كما هو رأي أفلاطون. فلا يلزم من صدوره عن المبدأ الأول، صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي. وعلى امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي؛ وإلاّ لجاز أن يصدر العالم جميعاً عن الواجب بالذات، كما هو الحق الواقع. وعلى امتناع كون القائل فاعلاً، وإلاّ لجاز أن يكون المعلول الأول هو الهيولى، أو صفة من صفات المبدأ تعالى. وكل من هذه الأصول الثلاثة ممنوع. وأدلتهم التي استدلوا بها عليها، مردودة.

فكذا الأصل المبني على تلك الأصول الفاسدة. أما الأصل الأول من تلك الأصول الثلاثة، أي تركب الجسم من الصورة والهيولى، فعمدة ما احتجوا به عليه؛ هو أن الجسم البسيط الذي لا يتركب من أجسام مختلفة الطباع، كالماء مثلاً، جسماً متصلاً في حد ذاته. إذ لو لم يكن، لكان كل جسم متركباً من أجزاء بالفعل، فيلزم أن تنتهي الأجزاء إلى الأجزاء التي لا تنقسم ولا تتجزأ أصلاً، أي في الجهات الثلاث لا قطعاً لصغرها ولا كسراً لصلابتها، ولا وهماً لعجز الوهم عن طرف من طرف، ولا عقلاً لعدم مطابقة فرض العقل؛ انقسام للواقع أو في الجهتين، أو في جهة واحدة فقط. وإلا يلزم عدم تناهي الأجزاء في كل جسم، ولو كان أصغر من خردلة، وهو بيّن البطلان، سلمنا عدم التناهي. لكن المفروض عدم تحقّق الاتصال، والمتصل اتصالاً أصلاً. وتحقّق الأجزاء كلها بالفعل. فالجزء الذي لا تتجزأ، أو في حكم لازم قطعاً. لكن الجزء الفرد باطل. وكذا ما في حكمه، فتعيّن الاتصال. أما بطلان الجوهر الفرد، فلوجوه منها؛ أنّ كل متميز بالذات لا بد أن تكون جهات، وهنّ متغايرات، فالتركب لازم. وأيضاً، إذا فرضنا تقابله بالشمس؛ فبالضرورة يكون وجهه المقابل مضيئاً، ووجهه الآخر مظلماً. ومعلوم أن المضيء غير المظلم. فإن قلت يخالف الجهات بالأطرف والأعراض الحالة فيه، لا بالأجزاء. تنقل الكلام إلى محالّ تلك الأعراض،

فإن تخالفت، فذاك المطلوب، وإلا فلا تخالف في الجهات والأطراف. وقد بيّنا لزوم التخالف. ومنها أنه لو التأم الجسم من أجزاء لا يتجزأ، فلا بد من أن يتوسط بعض منها بين آخرين. ومن ضرورة التوسط أن يحجب الطرفين، فمن التماس ويماس ويمس المتوسط لكل من الطرفين، بغير ما تماسّ به الآخر أيضاً؛ لو جاز لجاز أن يقع جزء على ملتقى جزأين، فيلزم أن يمس أحد ما بغير ما يماس به الآخر، وهو التركّب. وجواز وقوع جزء على ملتقى جزأين، وإن كان من ضرورة تركّب الأجسام عن الأجزاء. لكن قد يستدل عليه أيضاً، بأن الجزء على تقدير وجوده، لا شك أنه يجوز حركته من جزء مثله إلى جزء آخر مماس له. فحين الحركة لا بد أن يكون في الملتقى؛ إذ الجزء الأول هو المبدأ، والجزء الثاني هو المنتهى. والحركة لا يتصور فيهما، بل في الملتقى. وبأنه لو جاز لجاز أن تترتب سته أجزاء متماسة في جهة الطول، حتى يكون خطاً مركباً من ستة أجزاء. فلو فرضنا حركة جزأين من طرفي ذلك الخط متقابلين، أحدهما من فوق الخط، والآخر من تحته، متساويين في السرعة والبطء، فلا بد أن يتجاذبا في منتصف ذلك الخط؛ وهو ملتقى الجزء الثالث والرابع. وبأنه لو جاز لجاز أن يتحرك جزآن من طرفي خط مركب، من خمسة أجزاء مثلاً على التساوي في السرعة والبطء، حتى تكون تماسّهما وتلاقيهما، بحيث يكون الجزء الثالث من الخط المذكور على ملتقاهما. ومنها أنه قد تكون الحركتان المختلفتان بالسرعة والبطء متلازمتين، كحركة الدائرة الطوقية من الرحى، وحركة الدائرة القطبية منها، وكحركة الشمس في قطعها مقدار ربع الفلك، من حين طلوعها إلى ارتفاعها، مع حركة ظل خشبة مغروزة في الأرض، في قطعة قدر ذراع أو ذراعين من الأرض. فحين ما يقطع أسرع الحركتين المتلازمتين جزءاً واحداً من المسافة، لو قطع أبطأهما أيضاً جزءاً واحداً، لزم تساوي السريع مع البطيء. وانه بيّن البطلان، وإن لم يقطع؛ فإما أن يقف البطيء حين قطع السّريع جزءاً واحداً، ويقطع أقلّ مما قطع السريع. والأول يستلزم انفكاك أحد المتلازمين عن الآخر. والثاني انقسام الجزء الذي فرض أنه لا يتجزأ أصلاً. وقد ثبت أن من الأجسام جسماً متصلاً. ولا شك أن ذلك الجسم المتصل قابل لطرد الانفصال والانقسام عليه، إذ كلامنا في الجسم البسيط، العنصري المشاهدة. اتصاله تارة وانفصاله أخرى في أكثر المراتب. فيدل التماثل في الماهية قطعاً على

ذلك، فبما لا يشاهد فيه الانقسام. والضرورة حاكمة بأن المتصل الواحد إذا انفصل وانقسم إلى قسمين أو أكثر، لا يكون ذلك الانفصال انعداماً له بالكلية حتى تكن الأقسام الحاصلة بالانفصال مغايراً أو مبايناً للمتصل الواحد، بحيث لا يوجد مشاركة ما في جزء ما بين تلك الأقسام، وبين ذلك المتصل. فإذاً، لا بد أن يكون في ذلك المتصل جزء قابل لاتصاله الواحد، إن قبل الانفصال، ثم بعيد الانفصال ينعدم ذلك الاتصال الواحد آني، مع بقاء جزء القابل له وقبوله الاتصالين الآخرين، الحادثين بالانفصال فصاعداً. وإلا لزم أن يكون الانفصال للمتصل أبعد لما له بالمرة. وحدوث اتصالين آخرين مباينين. والضرورة حاكمة بخلافه. ولا يعني بالاتصال المعنى المصدريّ العارض، بل الجوهر المتصل المحسوس عن كل جسم في بادىء الأمر، بحيث لا يحتاج في إثباته إلى بيان. والبيان ليس إلا لإثبات الجزء الباقي حالتي الاتصال والانفصال. وذلك الجوهر المتصل هو الصورة الجسمية الحالة في الهيولى. وذلك الباقي في حالتي الاتصال والانفصال هو الهيولى التي تحلّ فيه الصورة، وهو جوهر قابل محض لا واحد ولا متعدّد، لا صغير ولا كبير، ولا متصف بصفة ما من خواص الأجسام في ذاته؛ أي غير مقتضية في ذاته إلا بواحد منها؛ ولكن يتصف بكل منها بوساطة الصورة يكون واجباً من حيث حلول الصورة الواحدة فيه. واثنين من حيث حلول الصورتين، وصغيراً من حيث حلول الصورة الصغيرة، وكبيراً من حيث حلول الصورة الكبيرة. وحلول الصور فيه ليس حلولاً يتزاحم ويتمانع؛ بل هو يقبل ألف ألف صورة، من كبيرة وصغيرة من غير تمانع وتزاحم بينها. ويتصف بالصفات المتقابلة وغير المتقابلة، بوساطة الصور الحالّة فيه، المتصفة بالذات، بفلك الصفات. وإذ قد ثبت الهيولى في الأجسام القابلة للانفصال كالعناصر، وما تركب منها، فقد ثبت في الأجسام الغير القابلة له أيضاً، كالأفلاك، بحكم تماثل الصورة الجسمية المتصلة بالذات، سواء كانت عنصرية أو فلكية. ودلالة حلولها في الهيولى، واحتياجها إليه في العنصريات على حلولها فيه. واحتياجها في سائرها أيضاً. ثم لا يجوز خلو الهيولى عن صورة ما في زمان، حاصلاً، إذ لو خلا، لكان غير مضاف إليه بالإشارة الحسية. إذ الجوهر القائم بذاته، المشار إليه بالإشارة الحسية، إما جسم، إن كان مركباً؛ وإما جزء لا يتجزأ، إن كان بسيطاً غير متصل؛ وإما صورة جسمية

وإن كان بسيطاً متصلاً. والهيولى غير كل من هذه الثلاثة، فيكون غير متحيّز، ثم لا بد يتحيّز بانضمامه إلى الصورة؛ لأن الكلام في هيولى الأجسام. فإما أن يتحيّز في جميع الأحياز. ويتحيز في بعض دون بعض، وكلاهما محالان. أما الأول، فلأنّ كل جسم يستحيل أن يتميز في حيزين في زمان واحد؛ فكيف جميع الأحياز. وأما الثاني فلكونه ترجيحاً بلا مرجح؛ لأن الهيولى لا تقتضي التحيز أصلاً. والصورة وإن اقتضت التحيز، لكن لا يتقضي إلا تحيزّ مطلقاً في حيّز ما، فنسبتها إلى جميع الأحياز على السوية. فالتحيّز في حين معين دون سائر الأحياز ترجيح بلا مرجح. هذا كلامهم في الهيولى والصورة.

ويرد عليه، أنه يجوز أن تتركب الأجسام من أجزاء صغار، صلة قابلة للتجزئة. وهما بحيث لا يلزم منه محذورات الجوهر الفرد، وغير قابلة للانفصال والإنقسام الفكلي. وتلك الأجزاء قد يلتئم منها عدد كثير فيحصل كبير متصل، وقد ينفصل بعضها عن بعض، فيحدث انفصال وانقسام لذلك الجسم الكبير من غير انعدام له بالمرة، لبقاء بعض الأجزاء المذكورة في المقسم والأقسام، فلا يلزم الهيولى ولا الصورة. بل لا يكون للجسم حقيقة غير تلك الأجزاء، وبالاتصال والانفصال يكونان عرضين طارئين على تلك الأجزاء، كما ذهب إليه ديمقراطيس [1] من الفلاسفة، إلا أنه ذهب إلى اتحاد الأجسام الصغار بالماهية، فلزم جواز الانفصال. وإن كان الانفكاك عليها بحكم التماثل مع أجزاء الأجسام الكبار الملتئمة من تلك الأجسام الصغار القابلة للانفصال بالفعل. ونحن لا نقول به، بل نمنع تماثل تلك الأجزاء للأجسام. ونقول بكونها تمنع الانفكاك بعضها عن بعض. ونلتزم جواز تركيب الأجسام، المشابه للأجزاء، في الحسّي من الأجزاء المتخالفة الحقائق في الحقيقة؛ إذ لا قاطع على نفيه من ضرورة أو دليل. ولا عبرة بالاستبعاد الحسي عند تحقيق الحقائق.

---

(1) ديمقريطس (470 ـ 361 ق.م) فيلسوف يوناني ولد في ابديرا، زار مصر، قضى معظم حياته في التدريس والتأليف، ذهب إلى أن الوجود مكوّن من الملاء والخلاء، والملاء ينقسم إلى أجزاء أو ذرات صغيرة، ويفصل هذه الذرات خلاء. وهذه الذرات لا تتجزأ في الأجسام بل تتكثف وتتباعد ضمن الخلاء، وينطبق الأمر أيضاً على النفس البشرية التي تتكوّن من ذرات شبيهة بالذرات النارية.

ويرد عليه أيضاً منع حكم الضرورة بعدم كون الانفصال للأجسام انعداماً له. وحدوث جسمين آخرين مباينين للأول. فإن عظيم الحكماء أفلاطون، قال به. فإنه قال بأن آخر ما ينحل إليه الجسم جوهر بسيط، قائم بذاته. فإذا انفصل، ينعدم ويحدث متصلان آخران، مع أنه يمكن أن يمنع كون الانفصال للمتصل البسيط انعداماً له بالكلية. ويقال ببقاء ذات المتصل بعد الانفصال، وإن انعدمت صفة اتصاله، ولا يلتفت إلى ما ادعوا ههنا من الضرورة. ويرد أيضاً، منع تماثل الصورة الحسية العنصرية والفلكية ويرد أيضاً على بيانهم، امتناع خلو الهيولى عن الصورة الجسمية. إن الهيولى يجوز أن يوجد مجرداً عن الصورة. ويكون إذ ذاك غير مشار إليه، غير متحيّز. إذ لا حيّز. ولا بعد هناك لكون تلك الهيولى هيولى العالم الخالية عن جميع الصور. ثم إذا وجدت الصور؛ وجدت الأحياز والأبعاد معها، وبقدرها، فتنطبق جميع الصور لجميع الأحياز بلا اختصاص بحيّز دون حيّز، حتى يلزم الترجّح بلا مرجّح.

وأما اختصاص أجزاء الأجسام بأجزاء الأحياز، فهو اعتبار محض. والأجسام متصلة بالفعل، فلا أجزاء فيها إلا بالقوة. وكذلك أجزاء الأحياز، فلا اختصاص، ولا جزء للمتحيّز ولا للتحيز بالفعل. ولا ترجيح من غير مرجّح. وأما اختصاص كل من الأجسام المنفصلة بعضها من بعض، لحيّز دون حيّز آخر فيحتمل أن توجد صورة أخرى غير الصورة الجسمية. يقتضي ذلك الاختصاص، أو يتعاقب على الهيولى حين تجردها عن الصورة صفات يعدّ بعضها بعضاً، فيعدّ الأخير منها التحيز في الحيز المعين، على أنّ لنا أن نسلم عدم خلو هيولى مثل هذه الأجسام على الصورة. ويكتفى في تزييف دعواهم الكلية، لجواز خلو هيولى الأجسام الغير المنقسمة بالفعل، عن الصورة كما ذكرنا. ثم هذه التكلفات كلها على تسليم أصلهم الفاسد إنما هو من إيجاب المبدأ.

وأما القول بالاختيار كما هو الحق والمختار، فقد يضع عن ظهورنا أمثال هذه الأفعال والأوزار. وأما الأصل الثاني، وهو أن الواحد الحقيقي لا يمكن أن يصدر عنه إلا الواحد. ودليلهم المعتدّ به عندهم على هذا الأصل؛ هو أن كل علة لمعلول ما، لا بدّ أن يكون مناسبة مخصوصة وخصوصيّة مع

معلولها المعيّن، بحيث لا توجد تلك المناسبة والخصوصية مع غيره أصلاً، بل يختص به، إذ لولا ذلك لكان عليه تلك العلة لهذا المعلول دون غيره من سائر الممكنات ترجيحاً بلا مرجّح. فلو كان الواحد الحقيقي، أي الذي لا تعدّد فيه أصلاً، لا في ذاته ولا في عوارضه، من الأجناس والفصول والصفات التحوتية والسلبية معلولان أو أكثر، لزم أن يثبت له خصوصية مع كل من معلولاته. بيّن ما ذكرنا، وأقل الأمر أن يثبت له خصوصيتان متغايرتان، فيلزم أن لا يكون الواحد واحداً. والجواب أن اللازم مما ذكر أن يكون لكل علة خصوصية، ليست لغير المعلول حتى يترجّح صدور المعلول عن تلك العلة من بين سائر الممكنات، لا أن تكون لها خصوصية مع كل معلول، ليست لغير ذلك المعلول، سواء كان ذلك الغير أيضاً معلولاً لتلك العلة، ولا يكون معلولاً لها أصلاً. فيجوز أن تكون لعلة واحدة عدة معلولات، ويكون لها خصوصية واحدة مع تلك المعلولات المتعددة، ليست مع غيرها. ولذلك تعيّنت تلك المعلولات للمعلولية لتلك العلة دون غيرها.

- وأيضاً، إن كان مرادهم من الواحد الحقيقي؛ في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد الذي ليس فيه تعدّد أصلاً، ولو بالاعتبارات والسلوب. فمسلّم قولهم هذا، لكن الواحد بهذا المعنى فرض مجرّد لا يحقّق له أصلاً، فإن الوحدة بهذا لمعنى. لو أمكن تحققه، لكان في الواجب. ومعلوم أن فيه تعدداً اعتبارياً، وكثرة سلبية، فلا يجد في قولهم هذا في ما بنوا على تلك المسألة من نفي صدور الكثير عن الواجب. وإن كان مرادهم به الواحد بحسب الذات والصفات الثبوتيه؛ فلا يدل دليلهم هذا على امتناع صدور المطوّلات المتعددة، عن الغاية الواحدة.

بهذا المعنى، فإن الخصوصية المذكورة يكفي في تحققها الصفة السلبية والجهة الاعتبارية. فإن قيل كلامنا في العلة الموحدة للمعلول الموجود، وعلة الموجوذ لا بدّ أن تكون موجودة؛ فالسلوب لا يصلح لأن يكون علة للمعلول الموجود. قلنا المعلوم، كون الفاعل للموجود موجوداً.

وأما وجود الشرائط والأسباب، فلا قاطع بلزوم وجودها، بل من المعلوم كون قسم من العلل إعداماً؛ كارتفاع الموانع. وما قيل من أن الإعدام التي متوهم كونها شروطاً؛ كعدم الغيم للقصّار كاشفة عن أمر وجودي، هو

في الحقيقة شرط لا الأمر العدمي؛ كوقوع شعاع الشمس على الثوب في تبييض، فغير مسلّم. فإن مانعيّة الموانع في بعض الصور. وكون إعدامها داخلاً في العلية مع قطع النظر عن وجود الأمر الذي قيل إن العدم كاشف في شرطية ظاهرة لا شبهة فيه. على أنه لا يلزمنا إثبات جواز كون العدم علّة، بل يكفينا عدم ثبوت لزوم كون العلة غير الفاعل وجودياً. فإن قلّت الإضافة، يتوقف على وجود المضاف إليه؛ والسلب يستدعي تحقق المسلوب وقيل صدور المعلول الأول عن المبدأ، لا تحقّق للمضاف إليه، ولا وجود للمسلوب، فلا إضافة ولا سلب ولا كثرة، قلنا؛ لا نسلّم استدعاء السلب لتحقّق المسلوب، وتوقف الإضافة على وجود المضاف إليه، فإنما يستدعي ذات المسلوب، والمضاف إليه. ثم إن سلّمنا هذه الكلية، لا يتم مقصودهم من امتناع صدور العالم بالذات عن الواجب؛ فإنه يمكن أن يصدر عن الواحد معلول، ثم يصدر عنه باعتبار ذلك المعلول، معلول آخر. وباعتبار المعلول الثاني معلول ثالث. وباعتبار ذينك المعلولين معلول رابع، وباعتبار الرابع خامس، ثم وثم حتى يصدر عن الواجب تعالى معلولات لا تحصى؛ على أن يكون الفاعل لكلها ذات الواجب.

والمعلولات شرائط، ووسائط، بعضها لبعض. ويصدر العالم كله بالذات عن الباري؛ مع أنه لا يصدر عن الباري؛ مع أنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد.

أما الأصل الثالث؛ وهو أن القابل من حيث أنه قابل لشيء، لا يكون فاعلاً له. فالواحد الحقيقي لا يكون قابلاً وفاعلاً بالنسبة إلى شيء واحد. وعمدة أدلتهم عليه؛ أن الفاعل من شأنه أن يوجب المعلول. والقابل ليس من شأنه أن يوجب المقبول. فإذا اجتمعا في ذات واحدة، من جهة واحدة؛ لزم اجتماع هذين النقيضين. أي قولنا من شأنه أن يوجب، وليس من شأنه أن يوجب في تلك الذات، من تلك الجهة، وهو محال.

أقول: يجوز أن يجتمع القابلية والفاعلية في ذات واحدة، من جهة واحدة. ثم بعد تعدّد الجهتين؛ أي جهتي القابلية والفاعلية يجتمع النقيضان المذكوران. وعند اختلاف الجهتين، يرتفع التناقض. فلا استحالة في كون الذات الواحدة فاعلاً وقابلاً. ثم كونها من حيث أنه فاعل موجباً لمفعوله،

ومن حيث أنه قابل غير موجب لمقبوله. وفي الحقيقة، هذه المسألة راجعة إلى المسألة الثانية. فإن اقتضاء الواحد الحقيقي، الفاعلية والقابلية، هو بعينه عليّة الواحد لمعلولين، ومصدرية لصادرين والحق عند المنصف اللبيب صدق المقدمة القائلة؛ بين كل علة لا بد أن تكون لها بالنسبة إلى معلولها المعيّن خصوصيّة، ليس مع غيره، سواء كان ذلك الغير معلولاً له أيضاً. أوّلاً، فإن الاقتضاء المطلق، للمقتضى المطلق، لا يكفي في صدور المعلول المعين حتى يتعيّن الاقتضاء بالمقتضى المعيّن. فإذا اقتضى المقتضى الواحد مقتضيين دفعة واحدة؛ فإنما يقتضي الأمر المشترك بينهما. والمشترك أمر واحد لا ينقسم على قسمين، من غير مخصّص ومعيّن لكل منهما، وإلا يلزم التعيين من غير معيّن. والمعيّن لكل منهما هو العلة المقتضية لكل منهما؛ فلا بد لكل مقتضى معين مقتضى معين. ولا نعني بالخصوصية المذكورة إلا هذا.
وتوضيحه؛ أن الاقتضاء بسببه لا يتعيّن إلا بتعين المنتسبين. فإذا اقتضى واحد اثنين؛ فإما أن يقتضيهما باقتضاء مطلق مشترك بينهما. فيكون المقتضي بذلك الاقتضاء المطلق أيضاً أمراً مطلقاً مشتركاً بينهما. وقد عرفت أن الاقتضاء المطلق لا يكفي في صدور المقتضى المعين، وأما أن يقتضي كل منهما باقتضاء معيّن مختصّ به، فذلك هو الخصوصية التي ليست مع غيره. فالحق عندي حقيقة هذين الأصلين الآخرين. إلا أنهما لا يحديان الفلاسفة فيما بنوا عليهما من الفروع؛ لأن المبدأ الواجب ليس واحداً بهذه الوحدة التي ذكروها، سيما إذا كان مريداً مختاراً على ما هو الحق الثابت.

وكذا الهيولى؛ ليست واحدة بهذا المعنى حتى يقولوا أنها قابلة، ولا تكون فاعلة أصلاً. **قال رضي الله عن: والحساب والميزان، والجنة والنار؛ حق** كلّه والدليل على كلها وعلى أمثالها؛ أخبار الصادق بوقوعها، لا تحقّق إمكانها. أما الحساب الله عبده، على أعماله وأقواله؛ فالدليل عليه قوله تعالى: **﴿فسوف يحاسب حساباً يسيراً﴾**[1] قوله ﷺ: [حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا][2]. ولها أصول نطق بها الكتاب والسنة. فإن قوله تعالى:

(1) سورة الانشقاق: الآية 8.

(2) أثر موقوف على سيدنا عمر. أخرجه الترمذي في سننه ج 4، ص/ 638/ . رقم الحديث/ 2459.

**﴿وقفوهم إنهم مسؤلون﴾**[1]. نطق بهول الوقوف قبل مدة الوقوف، ألف سنة، أو خمسون ألفاً. وقيل أقل، وقيل أكثر[2].

وقوله تعالى: **﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾**[3]، وأما من أوتي كتابه بشماله **﴿وأما من أوتي كتابه وراء ظهره﴾**[4] نطق بهول تطاير الكتب. وقوله تعالى: **﴿فوربك لنسئلنّهم أجْمَعين﴾**[5]، نطق بهول المسألة. وقوله تعالى: **﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون﴾**[6]. وقوله: **﴿شَهِدَ عليهم سمعُهُم وأبصارُهُم وجلودُهُم﴾**[7]. وقوله: **﴿وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد﴾**[8]. وقوله ﷺ: ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم إلاّ قال، أنا ليل جديد، وأنا فيما تعمل فيّ شهيد[9]. إلى آخر الحديث، ناطقة بهول الشهادة، من الشهود العشرة المذكورة. وقوله تعالى: **﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾**[10]. وما في معناه ناطق بهول تغير الألوان. وقوله ﷺ: يكون عند كل كفة ميزان ملك فإذا ترجح كفة الخير نادى الملك الأول ألا إن فلاناً سعد سعادة لا شقاوة بعدها أبداً. وإذا ترجح الكفة الأخرى؛ نادى الملك الثاني. ألا إن فلاناً شقي شقاوة لا سعادة، بعدها أبداً، ناطق بهول المناداة بالسعادة، والشقاوة.

وأما الميزان؛ أي وزن الأعمال الحسنة بالسيئة. فبقوله تعالى: **﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة﴾**[11]. وقوله تعالى: **﴿فأما من ثَقُلَتْ مَوازينُهُ * فهو في عيشة راضية * وأما من خَفَّت موازينه * فأمه هاوية﴾**[12]. وقيل إن الميزان له كفتان، ولسان وساقان، ابتغاء للخبر الوارد للأمر الممكن على ظاهره.

---

(1) سورة الصافات: الآية 24.

(2) روى شيئاً من هذا القبيل الإمام أحمد في مسنده عن ابن عمر. مسند أحمد 2/ 112.

(3) سورة الانشقاق: الآية 7.

(4) سورة الانشقاق: الآية 10 التي جاءت: **﴿وأما من أوتي كتابه وراء ظهره﴾**.

(5) سورة الحجر: الآية 92.

(6) سورة النور: الآية 24.

(7) سورة فصلت: الآية 20.

(8) سورة ق: الآية 21.

(9) لم يعثر عليه.

(10) سورة آل عمران: الآية 106.

(11) سورة الأنبياء: الآية 47.

(12) سورة القارعة: الآيات 6 ـ 9.

والمعتزلة أنكروا الميزان؛ زعماً منهم بأن الأعمال أعراض لا تقبل الوزن الذي هو من خواص الأجسام، سيما بعد زوالها، وأوّلوا الميزان المذكور في الآية بالقول الثابت في كل شيء. وجعلوا ذكر الموازين بلفظ الجمع قرينة لإرادة هذا المعنى لامتناع حمله على المعنى الظاهر؛ لأنه شيء واحد مفرد.

ونحن نقول: يجوز أن تجحد الأعمال لحكمة الوزن. أو يوزن مكاتب الأعمال، ويوضع لكل عامل ميزان على حدة، فيستقيم لفظ الجمع. والحكمة فيهما ليس الاستعلام من علاّم الغيوب؛ بل إلزام العامل، وإظهار الحجة البالغة، والمبالغة في جزاء المطيع، وعقوبة العاصي؛ بإظهار سعادة هؤلاء وشقاء هؤلاء على رؤوس الأشهاد. والبر في الحسنات والزجر عن السيئات بتقديرهما، والإخبار عنهما العباد. فكيف يكون الأمر المتضمن لمثل هذه الفوائد والحكم عبثاً، بمجرد خلوه عن مصلحة الاستعلام. وما قيل من أنه فرع تعذيب، فمسلّم بالنسبة لأهل التعذيب لا محدود. وأما إلى أهل الإحسان، فممنوع؛ لأن المشقة الجزئية إن تضمنت نعمة كلية؛ وهي ظهور السعادة على رؤوس الأشهاد، وكانت أهله إلى النقمة. وأما الجنة والنار فهما داران خالدان للثواب والعقاب، فأدلتهما من الكتاب والسنة غنية عن البيان، أو مشحونتان بذكرهما، حتى أن الاعتقاد بهما من ضرورات الدين. وأنواع المثوبات والعقوبات التي فيهما، ومراتبهما مفصّلة، مبيّنة غير محتاجة إلى الذكر ههنا. وأما أنهما مخلوقتان الآن، أو لا فسيجيء. وأما تعيّن مكانهما؛ فلم يرد به نص صريح. والأقرب أن الجنة، سقفها السطح المحدّب من العرش، وتحتها فوق السموات؛ أي السطح الأسفل من فلك الثوابت الذي يقال له الكرسي في لسان الشرع.

فإن السموات السبع عنصريات عند المحققين. والعرش والكرسي طبيعيان غير عنصريين، ويؤيده قوله تعالى: **﴿عند سدرة المنتهى * عندها جنة المأوى﴾**[1]. فإن السدرة على ما روي، مرفوعاً من السماء السابعة، قيل هي منتهاها، من جانب الفوت.خ فالجنة تكون فوقها، وعندها، ولذلك قال:

---

(1) سورة النجم: الآيتان 14ـ 15.

﴿**عندها جنة المأوى**﴾[1]، ولم يقل فيها وأين ينتهي حد الجنة من الطرف التحتاني، يبتدى الطرف الفوقاني من جهنم. وقوله عليه السلام: [سقف الجنة عرش الرحمان. والنار تحت الأرضين السبع][2] فلعلّ المراد بالنار دركته السفلى التي تختص بالكفار. والمراد تحديده من الجنة التحتاني. فكما أن للجنة درجات بعضها فوق بعض، كذلك للنار دركات بعضها سفل بعض. وكما أن أفراد الإنسان تتغاير وتتمايز بالصور، لا يشترك اثنان قط في صورة ولو تشابها وتقاربا. كذلك يتفارق بالسير والأعمال المتفرعة عنهما. فكل ملخص مختص بصورة وسيرة وعمل في هذه الدار. فيختصّ في الدار الآخرة بدرجة أو دركة. ومثوبة أو عقوبة لا يشترك فيها غيره، سواء كان مؤمناً أو كافراً. فإن وصف الإيمان؛ وإن جمع المؤمنين، والكفر؛ وإن جمع الكافرين. لكن العمل المختص بكل منها يميّزه في المجازاة عن غيره. ولهذه الحكمة اختلفت الدرجات والدركات في الجنة والنار. وإفراد الضميرين كله، مع تعدّد المرجوع إليه، باعتبار الوحدة قال المجموعية. **قال رضي الله عنه: والله تعالى واحد، لا من طريق العدد؛ ولكن من طريق أنه لا شريك له. لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.** الواحد من طريق العدد، ما وقع في المرتبة الأولى من المعدودة. فالوحدة بهذا المعنى لا تختص بالواجب سبحانه. بل يتصف بها أي شيء كان إذا اعتبر في المرتبة الأولى، عند عدّ أي معدود كان. والمراد من هذا النفي ليس نفي اتصافه سبحانه بهذه الوحدة إذ يجوز اتصافه بها. بل المراد نفي أن المتصور من الوحدة المعتبرة في توحيد الباري، المستدلة عليها بالبراهين المذكورة. الوحدة من طريق العدد والوحدة المتصور إثباتها للباري، المعتبرة في التوحيد؛ الفارق بين المؤمن والمشرك هي عدم شركة شيء ما له سبحانه أصلاً، لا في الجنس، ولا في النوع، ولا في ماهية، ولا في خواص الألوهية. من القدرة التامة، والقدم الذاتي. ولذلك قال؛ بل من طريق أنه لا شريك له؛ أي في الذات. ولا في الذاتيات، ولا في خواص الألوهية. ثم فضّله بإتيان بعض لوازمه بقوله: ﴿**لم يلد * ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد**﴾[3]. لأن

(1) سورة النجم: الآية 15.

(2) لم يعثر عليه بلفظه، ولقد ورد قريب منه في مجمع الزوائد 3/ 30.

(3) سورة الاخلاص: الأيتان 3 ـ 4.

الوالدية والمولودية يستلزمان المجانسة والمشاركة، ومن لا شريك له، تعالى منهما. وكذا المكافآت، مشابهة ومجانسة، ثم إن ههنا مقامين، المقام الأول: توحيده، بمعنى نفي الكثرة عن ذاته، بحسب الأجزاء في الذاتيات. والثاني نفي الشركة في الذات والألوهية. والدليل على الأول، هو أنه لو تركب لاحتاج إلى الأجزاء، وجزء الشيء، غيره. والاحتياج إلى الغير إمكان. والإمكان ينافي الوجوب. وأيضاً لو كان له جزء، فإما أن يكون ذلك الجزء واجباً أيضاً فيلزم تعدّد الواجب، وسنبطله عن قريب، أو ممكناً. وإمكان الجزء يستلزم إمكان الكل. وأيضاً على تقدير تركبه، إما أن يحتاج بعض الأجزاء إلى الآخر، فيلزم إمكان الجزء المحتاج. ويلزم منه إمكان المركب كما عرفت آنفاً. وإما أن لا يحتاج، فلا يلتئم منها، حقيقة واحدة، لعدم ارتباط بعضها بالبعض الآخر، كالحجرين الموضوعين المماسين بلا تعلّق وارتباط بينهما. والدليل الأول مبني على أن التركيب من الأجزاء العقلية، يوجب الاحتياج إليها في الوجود الخارجي. لكن لا يخلو عن تأمل. والمعوّل عليه في المقام الثاني ما أرشدنا الواحد به إلى توحيده بقوله: ﴿**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا**﴾[1]. لكن الآية الكريمة، على الظاهر المتبادر منه، وردت على وجهٍ إقناعي، جرياً على قدر الافهام المخاطبين في الإقناع على الظاهر الغالب، والاغضاء عن دقيق الجدال. وبعيد الاحتمال. ومع ذلك تدل بطريق الإشارة على دليل تحقيقي يفحم المخالفتين، ويبهت المجادلين. تقريره على ما دل عليه صراحة، أنه لو كان في السماء والأرض آلهة غير الله لفسدتا، بوقوع التخالف والتمانع بين الآلهة؛ لأن التنازع والتغالب لازم عادة بين زعيمي قرية؛ فكيف بين موجديّ مثل هذا العالم، الكبير بسمواتها وأرضها وما فيها من أنواع الموجودات، وأجناس المخلوقات. فينفرد كلّ من الآلهة بالتصرف فيما أوجده، فيختل النظام الأكمل الذي حصل بالتئام أجزاء العالم كلها، بعضهما مع بعض. هل يريد كلّ إعدام ما يوجده الآخر. فيظهر لزوم الاختلال وفساد النظام؛ لأن احتمال التوافق والتصالح في كل شيء، طول الدهور والأحقاب، احتمال مجرد لا مساغ له إلا عند الخروج من التحقيق إلى الجدال، والتجاوز من

(1) سورة الأنبياء: الآية 22.

التصديق إلى القيل والقال. وأما دلالة الآية بطريق الإشارة؛ فيحمل الفساد على عدم التكوين قبل تقرير الدليل على هذا. أن يقال؛ لو جاز تعدد الآلهة، لكان نسبتهما إلى العالم على السواء. لأن كلاً منهما في الفاعلية لكل ما يقبل الوجود مع الآخر سواء. فالعالم إن وجد بإيجادهما معاً، لزم توارد علتين مستقلتين، على معلول واحد. وهو محال، إذ الاحتياج إلى كل منهما يستلزم الإستغناء عن الآخر، فيلزم إستغنائه عنهما جميعاً. وقد فرضناهما علتين. وأيضاً إن كان التأثير لكل منهما؛ فكل منهما جزء علة، لا تامّة. أو لواحد فقط؛ فهو العلة دون الأخرى، أو لايكون لكل منهما. فكل منهما ليس بعلة. وقد فرضناهما علتين. وإن وجد بإيجاد واحد منهما فقط لزم الترجيح بلا مرجح. فوجود العالم على كل التقديرين محال.

فالفساد أي عدم التكون لازم لتعدّد الآلهة. فارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم. أقول يمكن أن يناقش في هذا التقرير، بأنه يجوز أن يصطلح ويشترك آلهة في إيجادِ العالم، كما يشترك اثنان في رفع خشبة صغيرة، مع قدرة كل منهما على رفعهِ قدرة تامة؛ مع أنه لا يلزم التوارد ولا الترجيح. وبأنه إذا كان كل من الهة مريداً مختاراً لا يلزم الترجيح بلا مرجّح، من وقوع وجود العالم بإيجاد أحد الآلهة فقط. إذ الاختيار مرجّح لإيجاد الموجد، وترك التارك. ويمكن عبارة أخرى في تقدير هذا الوجه أي في لزوم الفساد، بمعنى عدم التكون في تعدد الآلهة.

انه من المعلوم أن كل موجود لا يوجد ما لم يجب وجوده وجوباً بالذات، أو بالغير. وإذا تعدّدت الآلهة، لم يجبْ للعالم وجود أصلاً، لأن خلاف أحدهما للآخر بإرادته خلاف ما أراده الآخر ممكن في كل مرتبة. إذ القدرة على كل ممكن من لوازم الألوهية. وعلى تقدير الإرادة، يلزم وقوع المراد بحكم الألوهية أيضاً. وما دام يحتمل خلاف شيء، لا يجب وجوده، فلا يوجد، فالعالم لا بد أن لا يوجد على هذا التقدير لعدم وجوبه لاحتمال خلاف أحد الآلهة في إيجاده. لكنه قد وجد، فعلمنا أنه وجب وجوده ثم وجد. فدل وجوبه على عدم تعدّد الآلهة، فثبت وحدة الإله، وفيه تأمّل أيضاً من حيث أن إثباته لوجوب العالم وقوع الخلاف. أم يكفي فيه احتمال الخلاف أيضاً. وإنما من الموجود لا يوجد ما لم يجب؛ لأنه لو أمكن

الوجود بلا وجوب لزم ترجّح أحد المتساويين، وهو الوجود على الآخر، وهو العدم. فإن قيل لا يلزم من انتفاء الوجوب التساوي، إذ يمكن بينهما واسطة، وهو الرجحان الرافع لتساوي غير منته إلى حد الوجوب. نقول هذا الرجحان إما أن يمتنع معه وقوع الطرف الآخر، أو لا. فإن امتنع، فالرجحان يكون وجوباً، وإلا فيحتاج وقوع الطرف المرجوح إلى سبب يرجح الطرف المرجوح على الطرف الراجح، فيمتنع وقوع الطرف الراجح عند وجود ذلك التسبب، المرجح للطرف المرجوح. فيحتاج وقوع الطرف الراجح. أما انعدام ذلك السبب، كما يحتاج إلى الرجحان المذكور فلا يكفي الرجحان المذكور في وقوع الطرف الراجح من غير انضمام انعدام ذلك التسبّب به. وبعد الانضمام، إن وجب الطرف الراجح فذاك المطلوب، وإلا نقلنا الكلام إليه. ونعيد فيه قولنا في الرجحان. فإما أن يتسلسل، أو ينتهي إلى مرتبة يجب فيها الراجح، فتمّ المطلوب. أو نقول: لو لم يجب وجود الموجود؛ يمكن أن يقع، تارة وأن لا يقع أخرى. مع تحقّق الرجحان في الزمانين. لكن ذاك محال لاستلزامه ترجّح زمان الوقوع للوقوع؛ دون زمان اللاوقوع، مع أنهما متساويان لتحقّق الرجحان المذكور فيهما جميعاً، فيرتفع الإمكان اللازم لعدم الوجوب، فيرتفع عدم الوجوب لاستلزام ارتفاع اللازم، ارتفاع الملزوم. فيتحقّق الوجوب في وجود كلّ موجود وهو المطلوب.

وأما تقرير برهان التمانع من غير أن يقصد تطبيقه بمنطوق الآية؛ هو أن يقال لو تعدّدت الآلهة لأمكن التغالب والتمانع بينهما. لكن ذلك الإمكان منفٍ. فالتعدّد الملزوم له منتفٍ أيضاً. أما انتفاء إمكان تمانع الآلهة؛ فلأنه لو أمكن بأن يريد أحدهما وقوع أمر والآخر عدم وقوعه فإما أن يقع مرادهم جميعاً وهو اجتماع النقيضين، أو لا يقع شيء من مراديهما أصلاً؛ وهو العجز للإله. أو يقع مراد أحدهما دون الآخر، وهو العجز أيضاً. والترجيح بلا مرجح، وبطلان اللوازم يستلزم بطلان الملزوم؛ وهو إمكان التمانع. وبطلانه أيضاً، يستلزم بطلان ملزومه، وهو تعدّد الآلهة. فإن قيل العجز إنما يتصوّر في الممكن، وبعد تعلّق إرادة أحد الآلهة، يكون وقوع المراد واجباً بعلته التامة، فيمتنع خلافه. فلا يلزم للإله الآخر العجز المحال على تقدير إرادته له، إذا لم يقع. كما لم يلزم عن عدم وقوع خلاف مقتضى الذات على تقيدير فرض تعلق الإرادة به، كالجهل مثلاً. قلنا الخلف المراد عن الإرادة بناء على

إرادة الآخر خلافه، عجز ونقص محال بالضرورة. بخلاف التخلف، بناء على اقتضاء نفس الذات خلافه، مع أن هذا الاشتباه فيما إذا تعلق إرادة أحد الآلهة ابتداء بوجود شيء، وأوجبه، وكان خلافه ممتنعاً عن تعلق الآخر به.

وأما إذا فرضنا تعلق الإرادتين معاً، فلا اشتباه. ومعلوم أن هذا الفرض ممكن ويكفينا في إجراء الدليل إمكانه. ويمكن إثبات التوحيد بالبراهين النقلية. وتصريح كل نبي من لدن آدم عليه السلام إلى أن ختمت النبوة بمحمد عليه الصلاة بالتوحيد. واتفاق المليين قاطبة عليه. فإن النبوة والشريعة لا يتوقفان على التوحيد. فيجوز أن يثبت التوحيد بهما. وللفلاسفة في إثبات التوحيد طرق منها؛ أنه لو جاز تعدد الواجب، لزم أن يتعيّن كل واجب تعيّنا زائداً على ماهية الواجب. إذ تعدّد أفراد الألوهية لا يكون إلا بالتعيّن. فعلة التعين لا يجوز أن يكون ماهية الواجب، وإلا لانحصر الواجب في الشخص الواحد. فتعيّن أن يكون علة التعيّن أمراً زائداً على الماهية، فاحتاج الواجب إلى الغير وهو محال لازم من تعدد الواجب. فالتعدد باطل والتوحيد حق. ومنها أن الوجوب لا بد أن يكون عين الواجب، إذ لو كان غيره لكانت له علة. لا جائز أن تكون علته غير ماهية الواجب، لاستلزامه احتياج الواجب إلى الغير. ولا ماهية الواجب لاستلزامه تقدم الوجوب على نفسه؛ لأن كل علة متقدم على معلوله بالوجوب. فإذا كان الوجوب عن الواجب، وتعدّد أفراده؛ لزم تركّب كل فرد من الوجوب والتعيّن والتركّب في الواجب محال، لاستلزامه الاحتياج إلى الغير الذي هو جزؤه.

ومنها أنه لو تعدّد أفراد الواجب لكل فرد تعيّن، لأن تمايز أفراد طبيعة واحدة لا يكون إلا بالتعيّن. فالتعيّن والوجوب إما أن يتلازما أولاً وكلاهما محالان. فكذا التعدّد الملزوم. أما استحالة التلازم، فلأنه لا يتحقّق بين الشيئين إلا بعلية أحدهما للآخر. أو بكونهما معلولي علة واحدة. وههنا لا يجوز علية الوجوب للتعيّنين، لأنه ينافي التعدّد المفروض. ولا علية التعيّن الزائد للوجوب، لأنه ينافي الوجوب، لاستلزامه احتياج الواجب في وجوبه إلى الغير.

ولا معلوليتهما لعلة ثالثة؛ لأن ذلك الثالث إن كان ذات الواجب لزم انحصار ماهية الواجب في فرد، وهو ينافي التعدّد المفروض. وإن كان غير

الواجب لزم احتياج الواجب إلى الغير. وأما استحالة عدم التلازم، فلأن انضمام أحدهما إلى الأخير لا بد أن يكون لعلة. وتلك العلة لا يجوز أن تكون الماهية لاستلزامه التلازم المفروض عدمه. ولا غير الماهية، لاستلزامه احتياج الواجب إلى الغير. هكذا ترد هذا الدليل.

وأنا أقول؛ أن هذا تطويل بلا فائدة. بل يكفي أن يقال إذا تعدّد الواجب لزم من انضمام التعيّن إلى الوجوب. فلا بد لذلك الانضمام من علة، لا جائز أن يكون علية الذات، ولا الغير. فباقي المقدمات مستدركة. واعلم أن هذه الطرق الثلاثة مبنية على أن يكون تعدّد الواجب بانضمام التعيّنات الزائدة للماهية الواحدة الواجبة. لِمَ لا يجوز أن يكون أفراد الواجب متمايزة بالماهيات. ومفهوم الواجب عَرَضياً، مقولاً عليها قولاً عرضياً. ويكون تعين كل واحد عين ماهية، فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة. وما قيل من أن الوجوب نفس الماهية. إذ لو كان زائداً يلزم تقدم الوجوب على نفسه. أو احتياج الواجب في وجوبه إلى الغير فمجاب بأن اللازم ليس إلاّ تقدّم الوجوب الخاص الذي هو عين الذات، على الوجوب المطلق الذي هو العرض. ولا استحالة في ذلك كما لا استحالة في تقدم الوجود الخاص على الوجود المطلق. ثم اعلم أن الواجب تعالى؛ إذا كان حقيقية الوجود المطلق البحت، الذي في مقابلته العدم الصرف، الممتنع بالذات وجوده، على ما ذهب إليه بعض المتصوفة، كما لوّحنا إليه في بحث إثبات الواجب، لا يحتاج التوحيد إلى برهان. بعد ثبوت كونه الوجود البحت. إذ البديهة حاكمة بأن الوجود البحت حقيقة واحدة لا تعدّد فيه تكتسب هذه الحقيقة المطلقة. كما أن العدم الصرف كذلك.

وأما التعيّنات العارضة للموجودات الممكنة؛ فأمور خارجة عن ماهية الواجب، محتاجة في تحقّقها إلى الواجب وحقيقة الواجب. مستغنية عنها غناء ذاتياً. محقّقة موحّدة إياها. فإن قيل حقيقة الوجود معقولة لكل أحد، وحقيقة الواجب ليست بمعقولة لواحد، فكيف تكون هي هي.

قلنا المعقول لكل أحد إنما هو مفهوم الوجود العرضي المعقول على حقيقة الوجود، قولاً عرضياً لا حقيقته الذاتية. فإن قيل، فلما لم يعقل حقيقته، فمن أين علم أنه حقيقة واحدة. لِمَ لا يجوز أن تكون حقائق

مختلفة؟ قلنا يكفي في معرفة كونه حقيقة واحدة تعقله بمفهوم الوجود العرضي، وإن لم يعقل حقيقة بالكنه، والمخالف لهذا الأصل هو الثنوية القائلة بأن في العالم خيرات وشروراً. وفاعل الخير والشر لا يكون واحداً. فبعضهم قالوا بأن خالق الخير هو النور، وخالق الشر هو الظلمة. وبعضهم، وهم المجوس، قالوا بأن خالق الخير هو يزدان، وخالق الشر أهمرمن. وما حققناه في كون القدر خيره وشره من الله، يزيح شبهتهم.

وما أوردناه آنفاً من دلائل التوحيد، يبطل دعواهم. وأما الوثنية فإنهم وإن قالوا بألسنتهم بألوهية الأصنام؛ لكن عند تحقق اعتقادهم يفهم أنهم يقولون؛ هؤلاء شفعاؤنا عند الله ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى. فبعضهم اتخذوها على أنها صور الكوكب. وبعضهم على أنها صور الأرواح المدبّرة لا صورهم. وبعضهم على أنها صور لملوكهم الكاملين الماضين، إلى غير ذلك.

واليهود والنصارى لا يخلو قولهم عن رائحة الشرك، بقولهم: **﴿وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾**[1] تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

**قال رضي الله عنه: لا يشبّه شيء من خلقه، ولا يشبهه شيء من خُلقِهِ.** قال أي لا يتصف لشيء من صفات الممكن، وخواص المخلوق؛ كالجسمية، والجسمانية، والجوهرية، والعرضية، وسائر الكيفيات المحسوسة. إما بالحس الظاهر، أو الباطن؛ كالألوان والمتحيّز، واللذة والألم. ولا يتصف شيء من الممكنات بخواص الواجب، مثل القدم والقدرة التامة. فإن قلت عدم اتصاف الممكن بصفات الواجب ليس إلاّ من أوصاف الممكن. فأي مناسبة لذكره ههنا، قلنا عدم اتصاف الممكن بخواص الواجب، راجع إلى توحّد الواجب بصفات الكمال. فيؤول إلى صفته سبحانه. والدليل على تعاليه عن الجسمية، إن الجسم مركب من أجزاء مقدارية كالأبعاض، ووجودية كالهيولى والصورة، وعقلية كالجنس والفصل. ومر غير مرة أن التركّب ينافي الوجوب، لاستلزامه الاحتياج إلى الجزء الذي

---

(1) سورة التوبة: الآية 218 .**﴿وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله﴾**.

هو الغير. وأيضاً الجسمية يقتضي التحيّز. فيلزم قدم الحيّز واحتياج الواجب إلى الخير، وأن يكون اختصاصه بحيّز دون حيّز، ترجيحاً من غير مرجح، وإن كان بلا سبب مخص، واحتياج الواجب في تحيّزه إلى الغير إن كان بسبب مخصّص. وتداخل المتميّزين أن يحيّز في جميع الأحيان، إذ اشتغال بعض الأحياز بالتحيز، محسوس شاهد. لكن يمكن أن يناقش في الدليل الأول، بمنع لزوم التركّب. أما من الهيولى والصورة، فلبطلانهما. وأما من الأجزاء المقدارية؛ فلأن الجسم يجوز أن يكون متصلاً واحداً غير قابل للانفصال أصلاً، فلا جزء فيه بالفعل، لاتصاله. ولا بالقوة، لعدم قابليته للانفكاك.

وأما من الجنس والفصل؛ فلأن وصف الجسمية يجوز أن يكون أمراً عرضياً. وتكون ماهية الجسم أمراً بسيطاً. إذ لا علم للحقائق. مع أنّ منافاة الاحتياج إلى الأجزاء العقلية للوجوب، غير مقطوع.

وفي الدليل الثاني بجواز اقتضاء ذات الواجب الخير المعين من غير ترجيح بلا مرجح واحتياج في التحيّز إلى الغير. فالتعديل في هذا الباب على الأدلة النقلية. وأنا أقول: يمكن أن يقال الأجسام لا تخلوا عن كثافة ما، وإن كان ألطف الأجسام. فكل جسم يحجبه ما يليه من الأجسام، عما وراءه حجباً ما. وأقل الأمر أن تحجبه الأجسام الكثيفة عما وراءها. وكذلك الجسم بمعزل عن إدراك المعاني الكلية. فالعلم مسلوب عن الجسم، من حيث أنه جسم. ولو بالنسبة إلى بعض عالم الأجسام، وبالنسبة إلى المفهومات الكلية. والواجب أجل وأعلى من أن يسلب عنه العلم، ولو بالنسبة إلى شيء ما، وإذا ثبت أنه ليس بجسم فأظهر منه أن لا يكون جسمانياً، لأن الجسمانيات لا بد من احتياجها إلى الأجسام.

والدليل على أنه ليس بجوهر، هو أن الجوهر؛ إما جسم، وقد ثبت أنه ليس بجسم، أو هيولى أو صورة. وكل منهما لا ينفكان عن الاحتياج إلى الآخر. وأما جوهر فرد؛ وهو أحقر الأشياء، فكيف يكون إلهاً. وأما عقل فهو معلول لعلة عند ثبته. وإذا ثبت أنه ليس جوهر؛ فأولى أن لا يكون عرضاً؛ لأن العرض لا بد من احتياجه إلى الجوهر. والدليل على عدم اتصافه بسائر الكيفيات؛ فلأنها من خواص الأجسام أو الجسمانيات. فالدليل الدال على أنه

ليس بجسم ولا جسماني، دال على عدم اتصافه بتلك الكيفيات أيضاً.

والحكماء قالوا انه سبحانه ملتذ باللّذات العقلية؛ لأن اللذة عندهم إدراك. وهو عالم بكمالاته فيلتذ ويبتهج بها. والحق أنّ اللذة إن كانت إدراك الملاءمة، فلا شك في ثبوتها. وإن كانت أمراً آخراً ملازماً للإدراك فغير معلوم لنا أنها ثابت له أولاً، لاحتمال أن يكون ذلك الأمر ملازماً لإدراكنا دون إدراكه. وأما تفرده سبحانه بخواص الواجب، بعدم اتصاف، شيء من الممكنات بها؛ فلأن كون مرتبة الممكن دون مرتبة الواجب في الاتصاف بصفات الكمال أغنى عن البيان. فيكون للواجب كمالات مختصة به دون من الممكن. والمجسم ما ثبتوا له جسماً، مستدلين بظواهر الآيات الدالة على الجسمية، مثل قوله تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1] وهو خروج عن طور العقل، بمقابلة القواطع العقلية، بظواهر النقليات القابلة للتأويل.

ومن خواص الممكن التي لا يتصف الواجب بها، الحلول والاتحاد. فإن الحلول لا يمكن إطلاقه على حلول العرض في الجسم، وحلول الجسم في المكان. فالأول احتياج في الوجود إلى المحل، يجب تنزه الواجب عنه. والثاني هو التحيز الذي بيّنا أن الواجب لا يتصف. وأما الاتحاد فلا يكون بين اثنين مع بقاء الاثنية إلاّ أن يكون بطريق الانقلاب، وهو خلع المادة. صورة وتصوره بصورة أخرى؛ كانقلاب الماء هواء بالتسخين. وذا لا يتصور في حق الواجب، لأن غير الواجب إما ممكن أو ممتنع، لا يتصور رابع، الحصر العقلي الدائر بين النفي والإثبات. وكل من الوجوب، والإمكان والامتناع من لوازم الماهية. لا يجوز زوال كل منها عن الماهية الملزومة له، وتبدله بالآخر. وخالفت النصارى في هذين الأصلين بقولهم باتحاد ذات الله ببدن عيسى، أو بنفسه. أو بحلول ذات الله أو صفته في بدن عيسى عليه السلام ونفسه. فهذه ستة أقوال كلها باطلة لبطلان الحلول والاتحاد. وكذا خالف فيه النصرية الاسحاقية من غلاة الشيعة. قالوا: ظهور الروحاني بالجسماني غير منكر في طرف الشر؛ كظهور الشياطين في صور إنسان وإلقائه الشرور في طرق الخير أيضاً، كظهور الملك بصورة وحيه، فلا يبعد أن يظهر الحق

---

(1) سورة طه: الآية 5.

بصورة الكمّل تكميلاً للناقصين. فإذا جاز، فالأولى بالظهور فيه هو الإنسان ومن أفراده العترة الظاهرة. ومنهم من اتصف بالصفات الفاضلة حتى اجترأوا على إطلاق لفظ الإلٰة على من اعتقدوه أئمة: **﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾**[1].

ومن المنتمين إلى التصوف من قال بالحلول. فهم من جرح به، ومنهم من تحاشى عن إطلاق العبارة؛ لكن لزمه. وكل ذلك باطل، لبطلان الحلول، سواء لزم والتزم.

وأما القائلون بأن الواجب ـ عز اسمه ـ وجود مطلق، موجود بالذات، لا يوجد زائد واحد حقيقي لا كثرة فيه أصلاً، ثم يعرض له الكثرة باعتبار الإضافات العارضة له. والذات القائمة بنفسه ليس إلا هو، وكل ما عداه من الماهيات مفهومات غير قائمة بذواتها، بل عارضة لذات الوجود،قائمة بها وجود الوجود ذاته وبذاته. ووجودات سائرة تلبسه به، بعروضه له، وبانضمام المفهومات إليه، يتقيد ويتنزل إلى مراتب الجنسية والنوعية. وإذا تنزّل إلى الشخصية؛ لتكامل كثافته، وذلك أسفل المراتب. لكن الذين قصرت أنظارهم على الظواهر يحصرون الوجود على تلك المرتبة السفلى منه، ويسمونه الوجود الخارجي. فلذلك يقولون الماهية ما لم تعني، لم يوجد، ويفرعون الوجود على التعيّن.

وفي الحقيقة، مرتبة الوجود مقدمة على كل المراتب، أي مراتب الجنسية والتوعية فضلاً عن الشخصية. وأهل الظواهر الذين يصفون الماهيات التي تتشخص أفراده، ولم تتنزل إلى المرتبة المتسفلة، بالعدم الخارجي، إن أرادوا بالعدم عدم تنزّله إلى المرتبة الأخيرة من الوجود. فقولهم صدق. وإن أرادوا العدم المطلق، فكذب؛ لأن للوجود المطلق مراتب مترتبة من حرافة الاطلاق، إلى مرتبة التشخّص الخارجي. كل مرتبة ألطف بالنسبة إلى ما تحتها، وأكثف بالنسبة إلى ما فوقها. مع أن جميع المراتب مستنيرة بنور الوجود المطلق، ومنصبغ بصبغة تحقيقه، كل شيء اعتبرته سواء كان موجوداً

(1) سورة الاسراء: الآية 43 نص الآية: **﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾** أخطأ المصنف في نص الآية. وهذا هو الصواب.

خارجياً أو لا، هو الوجود المطلق المتقيّد ببعض القيودات. غاية ما في الباب، أن تراكم القيود في البعض أكثر من البعض الآخر. فتكون نسبة كل شيء إلى الوجود الواجب، نسبة الجزئيات إلى الكلي. فهم بمعزلة عن الحلول والاتحاد. إلا أن علماءنا ردوا عليهم وقالوا: هذا القول أشد شناعة من القول بالحلول، للزوم مخالطة الواجب سبحانه بالأشياء حتى بالقاذورات. لكن إذا لم تكن المخالطة مخالطة الأجسام؛ بل مخالطة الكلي بالجزئي، والمعنى بالصورة. هل يوجب ذلك نقصاً في ذاته أم لا، فموضع تأمل. فإن مخالطة شعاعات الشمس بالقاذروات، لا يوجب لها نجاسة. مع أن هذه المخالطة من جنس المخالطات الجسمانية؛ مع أن نجاسة القاذورات ليست نجاسة ذاتية، بل باعتبار منافاة ومخالفة بينها وبين الطباع الإنسانية، لتقيّد كل من الجنسين بقيود متخالفة ومتنافرة بعضها مع بعض.

وأما بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق، فلا مخالفة ولا نجاسة. على أن القائلين المذكورين يسندون قولهم هذا إلى أذواقهم في حالاتهم الشريفة، وانسلاخاتهم اللطيفة الحاصلة من الرياضات المديدة، والمجاهدات الشديدة. والإعراض عن الدنيا والإقبال على المولى، وتطهير السرائر، وتصفية الضمائر عن الأخلاق البهيمية، والأوصاف السبعية. فالاحتياط في أن لا نتجاسر على رد قول من أمثال هؤلاء العلماء العاملين، المعرضين عن الدنيا وشهواتها، المقبلين على الله، الراغبين إلى قربانيها، الصاحين عن سكر الهوى والشهوات، المستغرقين في بحار التجليات والمشاهدات. فنحن نتوقف في شأنهم. ونكل قولهم إلى وجدانهم ونقول: اللهم **﴿اهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم ولا الضالين﴾**[1].

**قال رضي الله عنه: لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه الذاتية والفعلية.** أي ما كان، وما مضى زمان، إلا وهو فيه موجود. وهو معنى الأزلية والقدم. ويقابله الحدوث الزماني؛ أي كون شيء مسبوقاً بالعدم الزماني. بمعنى أنه كان معدوماً في زمان، ثم وجد واتصف بالوجود في زمان آخر بعد ذلك الزمان ومعنى لا يزال؛ أنه لا يأتي زمان في المستقبل إلا وهو موجود فيه.

---

(1) سورة الفاتحة: الآيتان 6 ـ 7.

أي لا يتصف بالعدم أصلاً. وهو معنى الأبدية والدوام. ويقابله الفناء، أي انقضاء الوجود، والاتصاف بالعدم اللاحق بعدما كان موجوداً في زمان قبل هذا الزمان. والصفة الموجودة في المحل القائم به. كالسواد في الأسود: كما أن الذات الموجود القائم بذاته. والاسم الذات المأخوذة باعتبار اتصافه بصفة من صفاته، كالعالم والقادر. فإن مناصها الذات المتصفة بالعلم أو القدرة. ولذلك شاع بين العقلاء الاختلاف في أن الإسم هل هو عين المسمى أو غيره، وإلا فلا يذهب وهم. فضلاً عن عقل، إلى أن اللفظ المركب من الحروف التي هي صوت، مكيّف بكيفية الحرفية، هو بعينه الجسم المتحيّز المسمى به. ولما كان معنى كل اسم مركباً من الذات والصفة، ونسبتا إليها، بنسبة تقييديّة، مثل كون معنى العالم من له العلم. أي ذات متصفة بالعلم. نظر بعضهم إلى اعتبار الذات فيها، فحكم بأن الإسم عين المسمى. ونظر بعضهم إلى اعتبار الصفة التي لا تحمل على الذات، حمل مواطأة. وحكم بأن الإسم عين المسمى، إلا أن الأسماء التي لا تعتبر فيها الصفة صراحة. بل يدل على الذات من حيث هي كالإعلام، فهي عين المسمى عندهم أيضاً. والأسماء التي تعتبر فيها الصفات اللازمة للذات ممتنعة الانفكاك عنها لا يحكمون عليها بالعينية ولا بالغيرية، ويقولون لها لا هو ولا غيره. والقائلون بالعينية استدلوا بقوله تعالى: **﴿سبح اسم ربك﴾**[1] وبقوله: **﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم﴾**[2] فإن التسبيح والعبادة ليستا إلا للذات. وبأنه لو كانت غير الذات، لكانت حادثة، فتتصف الذات قبل حدوثها بنقائضها التي هي نقائض. والجواب أن التسبيح يجوز أن يتعلق بالإسم؛ أي اللفظ بمعنى تنظيمه وتنزيهه عمّا لا يليق به.

والعبادة للأسماء كناية عن عبادتهم، لما لا استحقاق له، للعبادة حقيقية؛ بل في اللفظ والتعبير فقط. وإن كونه غير الذات لا يوجب حدوثه. ولا شك أن الحق الغيرية؛ لأنه إن أريد بالاسم اللفظ، فالأمر ظاهر. وإن أريد المعنى، فالغيرية فيه أيضاً. يظهر بتفسير الاسم والمسمّى كما قررناه. فإن ذات العالم مثلاً، لا شك أنه تغاير مفهوم من له العلم. ولذلك أغنى عن

---

(1) سورة الأعلى: الآية 1.

(2) سورة يوسف: الآية 40.

البيان. فإن احتاج أحد إلى البيان، فيكفي أن يقال: يكون لذات واحدة أسماء متعددة. مثلاً يصدق على ذات الله تعالى: العالم والقادر والحي والمريد والسميع والبصير وغيرها. وكذا كل ذات من ذوات الممكنات لها أسماء عدة، بحسب الأعراض والصفات الحالّة فيها. ولا يشك أحد في أن الواحد غير المتعدّد، ويحتمل أن يكون مراد القائلين بالغيرية جواز الانفكاك. ويؤيده قولهم: لو كان غير الذات لكانت حادثة. إلا أن بعض أقوالهم يأبى ذلك، ولو كان المراد هذا يكون النزاع لفظياً. إذ القائلون بالغيرية أيضاً لا يقولون بجواز الانفكاك. ثم إن الإسم بغير المذكور، لا يكاد ينحصر في التسعة والتسعين. فتخصيصها الذكر، لاختصاص خاصة دخول محصيها الجنة بها، أو لاختصاصها بزيادة فضيلة في كفاية المهمات، وقضاء الحاجات، أو لاقتضاء الحكمة إخفاء بعض الأسماء. واختلفوا في أنه هل من أسماء الله علم موضوع، لحقيقته المختصة، أم لا؟ واحتج المانعون بأن ذاته تعالى، من حيث هي معلومة لأحد، حتى يوضع بآرائها علم واجب بأن الواضع يجوز أن يكون هو، وهو عالم بذاته لذاته. وبأنه يكفي في الوضع معرفة الموضوع له بوجه. ويكون الوجه آلة لملاحظة ذي الوجه. فيوضع العلم إزاء ذي الوجه. وعلى تقدير الجواز، لا يوجد من الأسماء ما يتعيّن العلمية؛ فإن الأقرب لأن يكون عَلَماً ليس إلا اسم الله. مع أن قوله تعالى: **﴿وهو الله في السموات وفي الأرض﴾**[1]. يأبى من كونه عَلَماً لعدم الإفادة على العلمية إلاّ مع نوع من التأويل، ولعدم حسن تعلق فيه.

وأما كونه موصوفاً لا موصوفاً به، وجريان سائر الصفات عليه. دلالة، لا إله إلا الله، على التوحيد. فلا يدل قطعاً على العلمية، بل يكفي في تحقق هذه المعاني اسم الله للذات الواجبة بغلبة الاستعمال، مع كونه وصفاً في الأصل غير علم، مثل الثريا والصعق.

قال رضي الله عنه: **أما الذاتية، فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة.** والمراد بالذاتية الثابتة في الذات، بإيجاب الذات إياها، من غير توقف. إلى أمر آخر بخلاف السلوب والنسب، فإنها تحتاج إلى

(1) سورة الانعام: الآية 3.

المسلوب والمنسوب إليه، مع أنها ليست لها وجود خارجي. فإن قلت العلم يحتاج إلى المعلوم. وكذا القدرة إلى المقدور. فما الفرق. قلت: العلم، والقدرة، صفتان وجوديتان ثابتتان للذات أزلاً وأبداً. مع أن المقدورات وأكثر المعلومات حادثة. فالمحتاج إلى الغير ليس إلا تعلقهما لا ذاتهما. وكذا الحال في باقي الصفات. ثم اختلف العقلاء في أن في ذاته سبحانه، صفات زائدة موجودة. كل منها بوجود مستقل مغاير لوجود الذات ووجودات سائر الصفات أو ذاته واحد حقيقي لا كثرة فيه. لا باعتبار الذات، ولا باعتبار الصفات، والأحكام والآثار التي تترتب على الصفات، في غيره تترتب على ذاته بذاته. مثلاً يعلم جميع الأشياء، لا بعلم زائد على ذاته بل بذاته. وتنكشف الأشياء له بالذات. وكذا الحال في سائر الصفات. وإلى الأول ذهبت الأشاعرة. وإلى الثاني ذهبت الفلاسفة. والمعتزلة سموا الأشاعرة لقولهم هذا بالصفات. وشنعوا عليهم بأنهم أخلّوا بالتوحيد، حيث أثبتوا قدماء سبعة. والقدم من أخص أوصاف الواجب. والنصارى نسبوا إلى الشرك بإثباتهم أقانيم ثلاثة، فكيف من أثبت قدماء سبعة، غيره سبحانه. ثم قالوا أنهم جعلوا الكمال، كلّ الكمال في الإرادة والاختيار والنقص كل النقص في الأيجاب، والاضطرار. ومع ذلك أثبتوا للواجب، ما عدوه نقصاً تاماً بقولهم في أمر الصفات بالإيجاب، وسلب الاختيار. فنقول القدم مختصّ بالواجب؛ بمعنى أنه مسلوب عما عداه. أي عما يباينه، ويستقل بالوجود المباين لوجوده، بأن يكون وجوده ثابتاً لا في ذاته تعالى.

والصفات ليست غير الذات بهذا المعنى، وإن لم يكن عينه، أيضاً. وبعدما دل الدلائل على أن تلك الصفات؛ إن لم يثبت على ما قلنا، يلزم اتصاف الباري بنقائضها، التي هي نقائض محضة. بل بقي احتمال غير ثبوتها على الوجه المذكور. مع أنه لا محذور في تعدد القدماء على هذا الوجه؛ لأن الدليل لا يدل على تعدد القدماء المبانية. ثم إن كون صدور تلك الصفات من الذات بالإرادة. والاختيار يوجب إمكان ثبوت النقائص له تعالى. وكونه بطريق الإيجاب، يوجب ضرورية ثبوت الكمالات، وامتناع النقائص له. بخلاف صدور سائر الممكنات، فكان الكمال في أمر الصفات الإيجاب، وفي غيرها الاختيار. فالتحقيق ما قاله أهل الحق والفلاسفة تمسكوا في نفي الصفات بأنها لو كانت موجودة بوجودات زائدة. فإما أن يجب وجوداتها

بذواتها. وذلك ظاهر الاستحالة. أو لا يجب بذواتها، فيحتاج إلى علة غير ذواتها، ولا يمكن أن يكون ذات الواجب، لأنه واحد حقيقي، لا يصدر عنه إلا الواحد. فتعيّن أن تكون عللها شيئا غيره، فيلزم احتياج الواجب في كمالاتها إلى الغير وهو محال. وقد عرفت ما في قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد.

وفي قولهم المبدأ الواحد من كل الوجوه، لا كثرة فيه أصلاً، بحسب الذات، ولا بحسب الاعتبار، فتعرف الجواب من هذا، من غير احتياج إلى الإعادة. وما قيل من أن الثابت استحالته، ليس إلا احتياج الواجب في وجوده إلى الغير. وأما احتياجه في صفاته الكمالية، إلى شيء من معلولاته، فلا نسلم استحالته وليس له من دليل. فليس لشيء؛ لأن ما عداه حادث، فيلزم حدوث الكمالات، وثبوت النقض قبل ثبوتها. وأيضاً العلم والقدرة والحياة والإرادة. كل منها له مدخل في صدور كل معلول. فلا يوجد معلول يمكن عليه لها. وأيضاً بدايته سبحانه، بجميع الموجودات المنتظمة، بأكمل النظام، المتضمنة لبدايع الفطرة، وغرائب الصفة يدلّ بالضرورة على أنه متّصف بكل الكمالات اتصافاً ذاتياً، بحيث يميل العقل عدم اتصافه بها. فيرتفع احتمال الاحتياج فيها إلى الغير.

ومن أدلتهم على نفي الصفات، أنها لو كانت زائدة، لكانت مغايرة للذات، فيلزم استكمال الذات بالغير. والجواب: أن النقص المستحيل في حقه سبحانه؛ إنما هو استكماله بالغير المبين، لا بالصفة القائمة بذاته.

وأما متمسكات المعتزلة في هذا الباب. فعمدتها ما ذكرناه من تشنيعهم على الأشاعرة. بإثبات القدماء الشركاء للواجب في أخص أوصافه. وقد عرفت جوابه. ويمكن أن يجاب أيضاً بأن الوصف الخاص للواجب إنما هو القدم الذاتي، بمعنى عدم المسبوقية بالغير، والصفات ليست قديمة بهذا المعنى؛ عدم المسبوقية بالعدم، وهو القدم الزماني. والنصارى أثبتوا لكل من الأقانيم ألوهية على استقلال، حيث جوزوا فيما بينها الإنفكاك والانتقال. وشهد عليه قوله تعالى: **﴿وما من إله إلا إله واحد﴾**[1]. بعد قوله: **﴿لقد كفر**

(1) سورة المائدة: الآية 73.

**الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة﴾**[1]. ومنها أن معنى الحلول السبعية في التحيز. ولا تحيز الواجب حتى يتبع الصفات فيه.

والجواب أن معنى الحلول، الاختصاص. الناعت للمنعوت. وتبعية الصفات للذات ليست إلا في هذا المعنى. ومنها أن الصفات لو كانت لكانت باقية، فيلزم قيام العرض بالعرض. إذ البقاء عرض، والجواب إنه إن أردتم بالعرض الموجود القائم بغيره؛ فلا نسّلم وجود البقاء. وإن أردتم المعنى القائم بغيره مطلقاً، فلا نسلم استحالة قيامه بالعرض. ألا يرى إن كل عرض متصف بالبقاء في زمان معين، فكيف يقال باستحالته. وقبل قيام العرض بالعرض محال في المتحيز، بسبب أن القيام بتعيّنه في التحيّز وبألا يستقل بالتحيز لا يتبعه غيره في التحيز. وأما في غير التحيز، فيجوز قيام المعنى بالمعنى، لأن القيام فيه ليس بالمعنى المذكور، فلا سبب للاستحالة، فلا استحالة. والحق أن حقيقة القيام في المتحيز وغيره واحد، وثبوته في غير المتحيز دليل على أن ليس حقيقة التبعية في التحيز، فلا يثبت استحالة قيام العرض بالعرض المبني على كون حقيقة التبعية في التحيز. ثم إنهم بعدما استدلوا على نفي الصفات، بالدلائل العامة؛ استدلوا على نفي بعضها بالدلائل المختصة به. قبل أن يقال: قدرة الخالق إن كانت مماثلة، لعدد المخلوقات لا يصلح لخلق الأجسام، بحكم المماثلة. وإن كانت مخالفة فكذا؛ لأن المخالفة بينها وبين قدر العباد، ليست أشر من مخالفة بعضها لبعض. ولمّا لم يكن بين القدر المتخالفة بتلك المخالفة تفاوت بالصلوح لخلق الأجسام وعدمه، لا يكون بين القدر المتخالفة بهذه المخالفة. أيضاً بحكم مساواة المخالفتين. وأيضاً قدر العباد مشتركة في عدم الصلوح لخلق الأجسام. فعلتها أيضاً، لا بد أن يكون مشتركاً. ولا صالح لأن يكون علّة لهذا غير كونها قدرة. وهذا المعنى متحقق أيضاً في قدرة الله. فيكون معلوله أيضاً متحققاً. فيلزم عدم صلوح قدرة الله لخلق الأجسام.

والجواب عن الأول منع كون مخالفة قدرة الله لقدر العباد، مساوياً ومماثلاً لتخالف قدر العباد بعضها مع بعض. فكما أن نسبة التفاوت بين ذات

(1) سورة المائدة: الآية 73.

الله وذوات العباد ليست على نسبة تفاوت الذوات الممكنة بعضها مع بعض. فكذلك النسبة بين صفة الله وصفات الممكنات. وعن الثاني: أن العلة لعدم الصلوح في قدر الممكنات عدم علة الصلوح. وعلة الصلوح هو خصوصية قدرة الله تعالى، وهي مخالفة بالماهية لقدر العباد. وعلة الصلوح لخلق الأجسام دونها، واستدلوا على نفي العلم بأن عالميته لو كان مثل عالميتنا؛ أي يتعلق صفة زائدة إلى العلم بالمعلوم؛ كان علمه مماثلاً لعلمنا فيلزم إما حدوث علمه، أو قدم علمنا بحكم المماثلة.

والجواب: ان مشاركة علمه لعلمنا في كونه بطريق التعلق بصفة زائدة لا توجب المماثلة في الماهية؛ لأن الاشتراك في العرض العام لا يوجب المماثلة، كاشتراك أنواع الحيوان في مفهوم الماشي مثلاً. فلا يلزم المشاركة في القدم، أو الحدوث. ولو سلم المماثلة، لكن لا يلزم من المماثلة الاشتراك في جميع الأوصاف، حتى يلزم المساواة في القدم والحدوث. واستدلوا أيضاً بأن الواجب لو اتصف بصفة العلم، لكان عليماً. فيلزم أن يكون فوقه عليم. بحكم قوله تعالى: ﴿**وفوق كل ذي علم عليم**﴾[1].

والجواب أن الإشكال باق، وإن لم يكن العلم صفة زائدة؛ لأن إطلاق العلم على الله، منصوص في مواضيع شتى، فيندرج في كلية ﴿**وفوق كل ذي علم عليم**﴾. وحلّه تخصّص الآية بما دون الواجب، بمعارضته الدليل العقلي والنقلي، على أنه سبحانه أعلى علماً من كل شيء. وأيضاً، لو كان له علم للزم ألا يتعلق إلا بمعلوم واحد، إذ لو جاز تعلق علم واحد بمعلومات متعددة لجاز أن يقوم علمه الواحد مقام علومنا المختلفة. فجاز أن يقوم مقام أوصافنا المختلفة من القدرة والإرادة والحياة. فجاز أن ينفي صفته الواحدة عن صفاتها الباقية، فيلزم نفي الصفات. وإذا ثبت تعلق علم واحد بمعلوم واحد لزم أن يقوم بذاته تعالى، علوم غير متناهية، بعدد المعلومات الغير متناهية، من الموجودات والمعدومات. وهو مما لم يقل به أحد. مع أن البرهان يدل على تناهي كل عدد دخل تحت الوجود.

والجواب أن العلم صفة واحدة قائمة بذاته تعالى. والتعدد ليس إلا في

---

(1) ﴿نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم﴾ يوسف: الآية 76.

التعلق. قوله يقوم علمه الواحد مقام علومنا المختلفة.

قلنا الأمر فينا كذلك، أي علمنا أيضاً صفة واحدة، كثيرة التعلقات، بعدد المعلومات. فلا يلزم منه جواز قيام علمه مقام الأوصاف المختلفة. كما لم يلزم جواز قيام علمنا مقامها؛ لأن أثر صفة العلم واحدة. وإن كثرت تعلقاته، وهو انكشاف ما تعلق به عند موصوفه. وكل صفة من هذه الصفات واحد، ليس بمتعدد في كلّ موصوف؛ سواء كان الموصوف به واجباً أو ممكناً. وإنما المتعدد بحسب تعدد المتعلقات. والتعلقات وأثر كل منها مختص بما هو أثرة لا يترتب على غيره. فلا يجوز قيام واحد منها مقام غيره.

هذه دلائل نفاة الصفات. وأما دلائل الإثبات، منها الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد. فإن العلم فيما شاهدناه صفة زائدة قائمة بالعالم. والعالم من قام به العلم. والشاهد والغائب، وإن كان بينهما اختلافات كثيرة بحسب الماهية والصفات كالوجوب والإمكان، والقدم والحدوث وغيرها.

لكن هذه الاختلافات أجنبية بالنسبة إلى العلم. لا يعقل لها دخل في العالمية، بل الواجب والممكن، فيما يرجع إلى الاتصاف بالعالمية، لا فارق بينهما، إذ لا دخل للوجوب والإمكان والقدم والحدوث وغيرها في الاتصاف بالعالمية، وعدم الاتصاف به. ولا يعقل لهذا الاتصاف علة غير قيام الصفة التي هي العلم، فيحكم على كل من اتصف بالعالمية بقيام صفة العلم. ومنها أن الواجب تعالى لا شك أنه عالم متصف بالعالمية. إذ لولا ذلك لكان جاهلاً تعالى عن ذلك. والاتصاف بالعالمية، إما أن يكون بقيام صفة العلم، وهو المطلوب. وإما أن يكون، بالذات، على ما قاله الخصم. وليس احتمال ثالث. لكن الاحتمال الثاني يستلزم محذورات، فتعيّن الأول. فالمحذورات أحدها لزوم عدم إفادة الحكم بالعالم على الغير. كما لا فائدة لقولنا هذه الذات. وثانيها لزوم عدم التمايز بين الصفات؛ بأن يكون العلم بعينه قدرة، والقدرة بعينها إرادة، وهي بعينها حياة من غير تمايز بينها أصلاً. إذ كلها عبارة عن ذات واحدة. وثالثها عدم توقف الحكم بكل من هذه الصفات على الواجب، على برهان. كما لا يتوقف ثبوت شيء لنفسه؛ مع أن التوقف شاهد ماهر. ورابعها لزوم كون العلم عالماً قادراً واجباً صانعاً للعالم، معبوداً للخلق.

وكذا القدرة والإرادة. ويلزم منه تعدد الواجب، وكون الواجب قائماً بغيره، وعدم استقلاله في القيام وفي الوجود. مع أن بطلانه لا يحتاج إلى بيان. وأنت تعلم أن علّية شيء لبعض من أفراد نوع واحد لا يمنع علّية شيء آخر لبعض آخر، من أفراد ذلك النوع؛ كالحرارة مثلاً. فإن علّية النار لبعض من أفراد نوع واحد، لا يمنع علّية شيء آخر لبعض آخر من أفراد ذلك النوع، كالحرارة مثلاً. فإن علية النار لبعض من أفراد الحرارة لا يقتضي علّية للبعض الآخر. تكون العلة للبعض الآخر شيئاً آخر كالشمس والحركة. فلا يتم البيان. في الدليل الأول، يكون علة العالمية قيام صفة العلم في الشاهد. واعلم أنه لا شك، ولا نزاع في أن المفهوم من العلم غير المفهوم من القدرة، والمفهوم من القدرة غير المفهوم من الإرادة. وكذا الحال في البواقي. ولا شك أيضاً، في اتصاف الباريء بالعالمية والقادرية والمريدية، وغيرها. دائماً الشك والنزاع في أن هذه المفهومات المتمايزة عند العقل، صفات موجودة بوجودات زائدة على ذات الواجب. مباديء للآثار المنسوبة إليها، أم هي مفهومات إضافية اعتبارية لا وجود لها، إلا عند العقل. وليست مباديء لتلك الآثار، بل المبدأ لها، ليس إلا الذات الواحدة، وإن اختلفت الجهات. وهذه المفهومات عارضة لذات كل منها، باعتبار مبدئية الذات، لنوع مخصوص من تلك الآثار. . فلا يلزم من المحذورات المذكورة شيء أصلاً؛ لأن هذه المفهومات على هذا التقدير مغايرة للذات، ومتمايزة بعضها عن بعض، غايتها إنها أمور نسبية بين الذات، وبين معلوماتها ومقدوراتها وغيرها، لا صفات وجودية ثابتة في أنفسها، للذات. فلا يلزم عدم الإفادة، ولا كون كل منها عين الآخر. ولا عدم توقف الحكم بكل منها على البرهان، ولا كون كل منها متصفاً بصفات الألوهية. فلا يتم البيان في الدليل الثاني. أيضاً، فما تم، دليل على إثبات الصفات على الوجه المذكور. كما لم تتم دلائل النفاة. فالمعلوم لنا قطعاً، ليس إلا كون الذات الواجبة مصدراً للآثار التي تنسب إلى العلم والقدرة وغيرها. بمعنى أن تنكشف عنده جميع الأشياء ويقوى على خلق جميع الممكنات.

وهكذا سائر الآثار سواء كانت مصدرية لتلك الآثار بالذات أو بوسائطه، اتصافه بالصفات. ولا سبيل لنا إلى تعيين أحد الاحتمالين جزماً. ولا يهمنا التعيين حتماً. ويكفينا اعتقاد أنه عالم ومتصف بالعالمية. ويحتمل أن يكون

العلم صفة موجودة، ومبدأً للآثار العلمية. وأن يكون مبدؤها الذات، والعلم معني نسبياً، عارضة للذات في العقل باعتبار مبدئية لتلك الآثار.

هذا قول كلي في الصفات نفياً وإثباتاً. ثم يتكلم على كل من الصفات السبعة التي هي أمهات الأوصاف فرادى.

# فصل في الحياة

وحياة الباري كونه بحيث يصح أن يعلم، ويقدر عند الحكماء وبعض المعتزلة. وصفة توجب صحة العلم والقدرة عند الحكماء وبعض المعتزلة صفة توجب صحة العلم والقدرة، عند الجمهور من أصحابنا ومن المعتزلة. فالدليل على الحياة فيه سبحانه؛ كونه عالماً قادراً، إذ لو كان صحة العلم والقدرة بلا موجب ومخصّص، لكان ترجيحاً بلا مرجّح. فالواجب متصف بصفة توجب تلك الصفة وهي الحياة. ويرد عليه أن تلك الصفة المخصّصة، إن كانت وجودها بلا مخصص يلزم الترجيح. وإن كانت المخصص، فإن كان صفة أخرى تنقل الكلام إلى تلك الصفة؛ فإما أن يتسلسل أو ينتهي إلى صفة يكون مخصصها الذات. فإذا جاز التخصيص من الذات للصفة؛ فليجز تخصيص الذات، ابتداء لصحة العلم والقدرة بلا لزوم احتياج إلى كثرة الصفات. والحاصل أن ثبوت صفة غير صحة العلم والقدرة غير معلوم. وكون الصحة المذكورة صفة موجودة بوجود زائد على وجود الذات غير ثابت.

# فصل في القدرة

القدرة منه سبحانه، تمكنه من الفعل والترك، حتى تكون نسبتهما من الذات على السوية. ثم يرجح الإرادة تعلّقه بأحد الطرفين. فيقع ما تعلق به المشتبه بوجوبه، بترجيح المشيّة[1] بعدما كان كل من الطرفين جائزاً بالنسبة إلى الذات. هذا ما اتفق عليه الملّيّون، وخالفت الفلاسفة، بعدما وافقوا في أنه تعالى فاعل بالمشيَّة بأن قالوا: المشيّة لازمة لذاته. وبالحقيقة ما عبروا عنه بالمشيّة هو علمه الأزلي المتعلق بالنظام الأكمل، من حيث تضمنه المصالح التامة، والمنافع العامة الذي يسمونه العناية الأزلية. وقالوا إن المشيّة لازمة لذات المبدأ. ووجود العالم لازمة للمشيّة، فيكون لازماً له سبحانه، وهو بالحقيقة من كمالاته. فتمنع انفكاكه عنه، وإلا يلزم النقص. واعلم أن صدور أثر عن مؤثر على ثلاثة أوجه لا أربع لها، أحدها، أن يصدر من غير شعور وقصد للمؤثر، بل باقتضاء واستلزام من طبع المؤثر؛ كما يصدر من النار الإحراق، ومن الشمس الإشراق. وما أجاز أحد هذا الوجه في حقه تعالى: والثاني أن يصدر بشعور وقصد من المؤثر. لكن يلزم الشعور والقصد للمصدر. ويلزم الصادر أيضاً له، من حيث شعوره بحيث يمتنع تخلف الأثر عن المؤثر، وانفكاك الصادر عن المصدر. وإلى هذا الوجه ذهبت الفلاسفة في صدور العالم عن الواجب.

وثالثها أن يكون المصدر عالماً بأنواع المصدورات. لكن لا يستلزمها، لا من حيث ذاته، ولا من حيث علمه بها. بل يكون متمكناً من الفعل والترك، بالنسبة إلى كل من الآثار، بحيث إن شاء فعل، وإن شاء ترك مِن غير

(1) المشيئة الأصح.

لزوم المشيّة لذاته سبحانه. وإمكان الفعل والترك بالنسبة إلى الذات وعلمه. وهذا الوجه هو الحق الواقع، في كون الواجب فاعلاً للعالم. ولهذا ذهب إليه أهل الحق، واحتجت الفلاسفة بأن ذاته تعالى لو لم يوجب المعلول، بل كان الأثر جائز الوجود والعدم، بالنسبة إليه، لافتقر الأثر في الوجود إلى مرجّح لئلا يلزم الترجيح من غير مرجّح. وذلك المرجح أيضاً، يحتاج إلى مرجح آخر لصدوره على المفروض، عن فاعل غير موجب، مستو نسبته إلى وجود المرجح وعدمه، وذلك إلى الآخر. فأما أن يذهب إلى غير النهاية فيلزم التسلسل أو ينتهي إلى مرجّح لا مرجح له، فيلزم الترجيح من غير مرجح، فما لزم أحد المحالين؛ إلا من كون الفاعل مختاراً، فهو موجب. فإن قيل الإرادة مرجّحة وهي لا تحتاج إلى مرجح آخر، لأنها صفة من شأنها ترجيح أحد المتساويين من غير احتياج إلى مرجح آخر.

يقولون الإرادة إن اختصت بأحد الطرفين بحيث تعين تعلقها له، من غير أن يمكن تعلقها بالطرف الآخر. فذلك هو الجانب المطلوب، وإلا بل كانت نسبة الإرادة إلى كل من الطرفين على السوية. وجاز تعلقها بكل منهما، فلا جرم، يحتاج تعلقها بأحد الطرفين بعينه إلى مرجّح يرجّح تعلقها له بعد أن كان مساوياً مع تعلقها بالطرف الآخر، وإلا يلزم قطعاً الترجيح بلا مرجح. مع أن بديهة العقل قاضية باستحالته مطلقاً. فإخراج مادة تعلق الإرادة عن هذه الكلية مكابرة محضة، ومخالفة لبديهة العقل. وما قيل من أن الشخص الجائع إذ ووجد رغيفاً، مستوياً جوانبه في الجودة والردائة، وبالقرب من الجائع يبتدىء ويأكل من جانب مخصوص، من غير مرجح يرجح جانباً دون جانب. فممنوع لأن إمكان الاستواء بين جوانب الرغيف من كل الوجوه غير مسلم، بل لا بد من رجحان مختص ببعض الجوانب؛ إما بحسب الجودة في الحقيقة، أو في نظر الجائع. وإما بحسب وضعه من الجائع، وإما بحسب أمر آخر. إما من جهة الجائع أو من جهة الرغيف، وما دام الاحتمال باقياً وإمكان الاستواء من كل الوجوه، غير متيقّن لا يعارض المقدمة البديهية، بذلك المثال المفروض الغير المعلوم إمكانه.

وردّ هذا الاحتجاج يمنع بديهة المقدمة مطلقاً. ودعوى بديهة عدم احتياج الإرادة في الترجيح، بين المتساويين إلى مرجح وبالنقض على تلك

المقدمة يتعين نقطتين معينين لأن يكونا قطبين للفلك، دون سائر النقط. وبعين دائرة معينة، لأن تكون منطقة، وخط معين لأن يكون محوراً دون سائر الدوائر والخطوط، مع تشابه أجزاء الفلك كلها. وإيجاب المبدأ بالذات على أصلهم. وكذا تتعين حركة مخصوصة، إلى جهة مخصوصة، وبمرتبة مخصوصة من السرعة والبطء لكل فلك. وكذا يتعين موضع معين، من كل فلك لكل كوكب، أو لكل فلك تدوير؛ ولأن يكون أوجاً أو حضيضاً، مع تشابه الأجزاء، وإيجاب الفاعل. وأجابوا عن النقوض بأن المعين للقطبين والمنطقة والمحور إنما هو الحركة المخصوصة والمخصص للحركة المخصوصة. أما عدم قبول مادة الفلك غيرها من الحركات أو بتضمنها العناية بالسافلات، دون سائرها. أو استلزامها التشبه بالمبدأ المفارق، الذي يعشقه ذلك الفلك. ويقصد بالحركة التشبه به، وبأن اختصاص الكواكب والأوجات والتداوير بالمواضع المعينة، ما حصلت بعد وجود الأفلاك، حتى يطلب له المرجح؛ بل إنما وجد الأفلاك أزلاً على هذا الوضع المخصوص، فلا يلزم له المرجح. هذا كلاً، وأنت خبير بأن سبب الاحتياج إلى المرجح، الإمكان لا الحدوث، فلا يدفع وجود الأفلاك أزلاً معاً. وعلى هذا الوضع المخصوص، مع تداويرها وكواكبها النقص المذكور بالكواكب والتداوير والأوجات. وكون الحركة المخصوصة مختصاً بأحد الأمور الثلاثة دون غيرها من الحركات المحتملة، مع تشابه أجزاء المتحركة، وتشابه الحركات؛ سيما ومن الحركات ما ليس بينها وبين الحركة الواقعة بعد من الطرفين، إلا مقدار عشر عشر عشر حبة حنطة، حتى تكون هذه الحركة، بحيث تقبلها مادة الفلك. وتتضمن العناية بالسافلات. ويحصل التشبه بالمبدأ المعشوق بها دون غيرها من الحركات المتشابهة، خصوصاً الحركات المتقاربة على الوجه الذي ذكرنا، أمر خارج عن طور العقل. وتمسك بذيل المكابرة والتحكم من فرط حيرة وضلالة. وكذا ما يبتني عليه من كون الحركة المخصوصة معينة للقطبين والمنطقة والمحور. وأجيب أيضاً بجواز تسلسل تعلقات الإرادة بحيث يرجح كل تعلق سابق، تعلقاً لاحقاً، بتعلق التعلق السابق، للتعلق اللاحق. ولا محذور في مثل هذا التسلسل لكونه تسلسلاً في الأمور الاعتبارية. وإن كان في جانب العلل، فإن قيل الوجدان يكذّب هذا القول، فإنا لا نجد من أنفسنا حين ما قصدنا فعلاً، إلا إرادة واحدة. قلنا قياس الغائب على الشاهد لا يفيد

تقيناً. مع أن وجود الفرق بين فعلنا وفعل الله ظاهر. فإن فعلنا ليس فعلاً في الحقيقة، بل هو كسب محض. والفاعل الحقيقي ليس إلا الله على ما بيّن في موضعه. والحق عنده أن القدرة والعلم شاملان لجميع الممكنات من غير اختصاصها ببعض دون بعض، ثم الإرادة تخصّص بعضاً منها، لتعلّق القدرة دون بعض، ثم بعض صفات اللطف كالحكمة والكرم، تعين لتعلق الإرادة من بين الممكنات، ما في وجوده مصلحة تامة ومنفعة عامة. ولهذا ما وقع إلا النظام الأكمل الأصلح الأحسن. وإن كان غيره من الأوضاع ممكناً. أيضاً، بالنسبة إلى القدرة، فإن قلت ما عددته من الأوصاف الإلهية، من القدرة والإرادة وسائر الصفات كلها أزلية، فيلزم أن يترجح ويتخصّص هذا النظام، بل كل جزء منه في الأزل. فيلزم قدم العالم لجميع أجزائه مع أن أجزاء العالم كلها حادث بعضها بالعيان، وبعضها بالبيان. أقول نعم، رجحت الصفات المذكورة في الأزل وجود هذا العالم. فيما لا يزال لاقتضاء الحكمة أن يكون العالم حادثاً، وأن يختص وجود كل موجود، بوقت وجوده، دون غيرها من الأوقات. وذلك الاقتضاء لمصالح لا يبلغه علمنا، ولا يحيط به إلا الله. فإن قلت تشابه الأوقات مع قطع النظر عن الحوادث الواقعة فيها معلوم قطعاً، واختصاص بعض الأشياء، ببعض الأوقات، غير معقول. قلت إحاطة العقول الجزئية المكدرة بكدورات المادة، وظلمات الهيولى. والصورة بالحكم الكلية المتدرجة في أفعال الباري أشد منها في المخالفة للعقول. لكن يمكن أن يوجد بعض احتمالات. يدفع ذلك الوهم؛ وإن لم يكن لنا علم يقيني يحكم قطعاً بأن الواقع ليس إلا هذا. فتقول معتصماً بحبل عصمة الله، يجوز أن تكون الحكمة الداعية لحدوث العالم اقتضاء جلال الله، وعظمته وتفرده بالقِدم، وأن يوجد العالم من كتم العدم، فلهذه الحكمة أوجد الفلك الأعلى. أولاً، فيما لا يزال لقربة، ومناسبة للمبدأ في العظم والإحاطة بالنسبة إلى سائر الأجسام. ثم لاقتضاء الحكمة طريق الترتّب دون الإنشاء دفعة واحدة، أوجد كلاً من الأفلاك على الترتيب. وقدم ما يناسب الفلك الأعلى، لتلك المناسبة الداعية إلى إيجاده بعد. وثم وثم إلى أن يتكمل عالم الأجسام علواً وسفلاً، فإن قلت سلفاً عدم أزلية العالم للحكمة المذكورة لكن أجزاء لا تزال متكثرة متشابهه. من الحكمة في التخصيص وجود العالم بعضها دون بعض؟. قلنا الزمان وأجزاؤه غير موجود على تقدير وجوده متأخراً عن

وجود الفلك الأعلى؛ لأنه مقدار حركته. فقبل وجود الفلك الأعلى لأنه مقدار حركته. فقبل وجود الفلك الأعلى، لا زمان ولا أجزاء له. فمن أين يلزم الحكمة المخصّصة إذا لم يكن مختص ومختص به. فإن قلت بعدما خصّصت الصفات المذكورة، تعلق الإرادة بما تعلق به، هل يجب وجود ذلك الذي تعلقت به الإرادة؟ أولاً يجب، والثاني باطل. فإن الشيء ما لم يجب لم يوجد كما بيّنا. أيضاً، يلزم عجز الواجب. والأول قول بالإيجاب الذي قررتم من القول به، إلى القول بالاختيار. قلنا ذلك الوجوب؛ أي الوجوب اللازم من تعلق الإرادة بسبب تخصص بعض صفاته، تحقق الاختيار. ولا ينافيه الشرع ما ورد إلا بإثبات الإرادة والاختيار له سبحانه. بمعنى أنه يصح منه الفعل والترك بالنسبة إلى ذاته وقدرته، لأنه يكون كذلك بعد تعلق الإرادة. فإن العرف واللغة متطابقان في إطلاق المريد على الإنسان الفاعل بالاختيار. مع أنه مجبور في الحقيقة لتعيين الدواعي الخارجية، تعلق إراداته على فعله. والدواعي كلها بفعل الله من غير اختيار منه، وكذا بسائر أوصافه من العلم والقدرة والإرادة كلها بفعل الله. فلما تطابق العرف واللغة في إطلاق المريد عليه، فكيف يعقل أثر الإيجاب في الواجب تعالى؛ مع أن العالم جائز الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته وإلى علمه وقدرته. ثم يترجح وجوده بتعلق إرادته، المسبب، بداعي حكمته من غير تأثير ودخل من آخر. واحتج أيضاً، على الإيجاب، ونفي الاختيار، بأن المختار لا يريد ما يريد إلا لباعث يبعثه على الفعل. والباعث لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل المختار من عدم حصوله. إذ لولا ذلك، لا يعقل البعث. فإذا كان حصوله أولى من لاحصوله بالنسبة إلى الفاعل، يلزم استكماله بالغير، وهو محال في حق الواجب. وأجيب بأنه يكفي مجرد تعلق الإرادة، مرجحاً للفعل من غير لزوم باعث آخر.

وعلى تقدير لزوم الباعث، فلا يلزم أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل، من لاحصوله. بل يكفي باعث الأولوية بالنسبة إلى الغير. وذلك الجود المطلق، والكرم التام. أقول ويمكن أن يمنع استحالة استكمال الواجب بالغير مطلقاً. وإنما يستحيل ذلك في الكمالات الذاتية، والصفات الثبوتية التي يستلزم الخلو عنها النقص. وأما في الكمالات الزائدة النسبية، التي لا تحل الخلو عنها بالنفي المطلق، فلا نسلم استحالته. ألا يرى أنه تعالى

تمدّح بالخالقية والرازقية، فهما كمالان، مع أنهما لا يتحققان إلا بالنسبة إلى الغير، أي المخلوق والمرزوق. واحتج أيضاً بأن تعلق القدرة والإرادة، إن كان في الأزل، لزم أزليته العالم. وإن كان حادثاً، لزم أن تتعلق له إرادة أيضاً.

وكذا الكلام في ذلك التعلق، فيلزم تسلسل التعلقات. وقد يعرف جوابه مما سبق في الجوانب عن الاحتجاج الأول، فتفكر. وأيضاً، لو كان الفاعل قادراً على الوجود، لكان قادراً على العدم. لكن العدم أزلي لا يصلح متعلقاً للقدرة. والجواب أن معنى القدرة على العدم، هو صرف القدرة عن الوجود. وبهذا المعنى يصلح العدم الأزلي أن يكون مقدوراً مع أن القدرة على العدم الطارىء، يكفي في تحققها. وأيضاً، الآخر إن كان ممتنعاً في الأزل لزم الانقلاب بإمكانه، فيما لا يزال، وإن كان ممكناً لزم جواز كونه الأزلي أثراً للقادر. والجواب، منع الملازمة الأولى، فإنه يجوز أن يمتنع وجوده في الأزل. لكن يمكن في الأزل وجوده. فيما لا يزال. ومنع الملازمة الغائية أيضاً. فإنه لا يلزم؛ من كون الأزل ظرفاً للإمكان، إمكان الوجود في الأزل، أي كون الأزل ظرفاً للوجود، حتى يلزم كون الأزلي أثراً للقادر. مع أنه يمكن منع إستحالة كون أثراً للقادر. وإن كان المتكلمون يمنعونه. وأما المثبتون للقدرة؛ فقد احتجوا بأن بعض الآثار الصادرة عن الصانع القديم، حادث. فلو كان صدوره بطريق الإيجاب لا بالقدرة والاختيار، لزم تخلف المعلول عن العلة التامة. وهذا الدليل مبني على استناد الحوادث إلى الصانع القديم بلا وساطة المعلول المختار. وبلا وساطة الشرائط والمعدات المترتبة المتعاقبة المتسلسلة من الأزل، إلى أن حدوث الحوادث كالحركات الفلكية. لكن لا قاطع عقلياً يدل عليه. وأيضاً لا بد لاختصاص كل جسم بالشكل المخصوص واللون المخصوص في مخصّص والجسمية ولوازمها، لاشتراكها بين الأجسام، لا يصلح أن يكون مخصصاً، بل المخصّص لا بد أن يكون مختصاً. فلا بد له من مخصص أيضاً، وكذا الكلام في ذلك المخصّص. ولا يجوز أن يتسلسل. فلا بد أن ينتهي إلى فاعل مختار؛ لأن الموجب نسبته إلى الكل سواء. فلا يصلح لأن يكون مخصّصاً أصلاً. ويرد عليه، أنه يجوز أن يكون المبدأ موجباً، بالذات. لمعلول مختار، تستند الحوادث إليه، وتستند

إلى الموجب بواسطة المعدات المتعاقبة الغير متناهية، كما ذكرنا آنفاً. وأيضاً، لو كان الواجب موجباً، لكان ارتفاع العالم موجباً لارتفاعه؛ لأن ارتفاع المعلول به لزم ارتفاع العلة، لكن ارتفاع العالم ممكن وارتفاع الواجب ممتنع. فكيف يتصور استلزام الممكن الممتنع. وهذا الدليل منقوض بالقدرة نفسها، وسائر الصفات الثبوتية. أيضاً، فإن الواجب موجب لها قطعاً؛ مع أن هذا الدليل يجري فيه ويدلّ على نفيه. والخلل في المقدمة القائلة، بأن استلزام الممكن الممتنع، محال. فإن إمكان الممكن ليس إلا بالنظر إلى ذاته، مع قطع النظر عن علّته. وأما بالنظر إلى عدم علته الممتنع. فهو ممتنع، فلا يكون استلزامه الممتنع، وهو ارتفاع علته؛ إلا من حيث أنه ممتنع. وأيضاً، اختصاص الكواكب والأقطاب بمجالها، لا بد أن يكون مسبباً من قادر مختار، وإلا يلزم الترجيح بلا مرجح. فإنه لا يعقل مرجح في الأفلاك المتشابهة الأجزاء. أقول، وما قيل من أنه يجوز أن يصدر عن الموجب مختار. ويصدر أمثال هذه الآثار عن المختار. وهو محض، واحتمال لا يقبله فهم. فإنه يستلزم أشرفية المعلول، عن علته. والممكن عن الواجب وإذا تفحصت غرائب صنعة الله وبدائع فطرته، في أجناس المخلوقات وأنواع الحيوانات، سيما الإنسان وما فيه من القوى الحيوانية والنباتية والنفسانية، بل إذا تأملت ما في ورقة من دقائق الأشكال، ورقائق المفاصل والأوصال، قطعت جزماً بأن فاعله مريد مختار، وإلاّ لا يمكن أن يتصور لكلّ واحد من تلك المتعيّنات معين ومخصص ومن الحجج الدالة على قدرته سبحانه، أن كلّ فرد من الإنسان وسائر الحيوان يوصف بالقدرة والاختيار في فعله اللائق بشأنه، ويعدّ عدم قدرته عليه عجز أو قصور بالنسبة إلى قدرة، حتى الكمال في حق النملة قدرته على الدبيب وفي البقة قدرته على الطيران. وبالجملة لا يخفى على أحد، حتى بعض المجانين والعيان، أن القدرة والتأثر، على ما يشاء كيف يشاء أين يشاء متى يشاء، صفة كمال، وانتفاؤه عجز وقصور، حتى أن أرذل الأشخاص لا يرضى أن يقع في بيته أمر خارج عن إرادته. أفيذهب وهم أم يجيز فهم أن يكون صانع العالم على هذا النظام الأحسن والترتيب المستحسن غير قادر ولا مختار، بل يكون في أفعاله هذه إلى إيجاب واضطرار. ثم يكفي في هذا الباب دليل الأدلة السمعية من الكتاب والسنة وإجماع جميع الأنبياء والمايّين على القدرة والإختيار. فإن

تصديق الأنبياء والكتب لا يتوقف إلاّ على أن الله عالم قادر، ولو على ما قاله الفلاسفة ألا يرى إنهم يقولون بالنبوة والكتاب ووجوب التصديق بهما، ثم بعد تصديقهما يستدل بالأدلة السمعية، على أن قدرته على ما شرحناه لا على ما ذهب إليه الفلاسفة. ثم إن قدرته غير متناهية أي لا ينتهي إلى حدّ يمتنع تعلّقه وتأثيره بعده في ممكن آخر. فإن الانتهاء بهذا المعنى عجز وقصور لا يليق بجناب قدسه وشامل، أي كل ما دخل في الوجود وما دخل إلا بتأثيره، وما يمكن أن يوجد لا يمكن وجوده إلا بقدرته، والدليل عليه ما ذكرناه في مسألة القضاء والقدر، فلا نعيده. وخالف المجوس وقال لا يقدر على الشرور والقبائح والنظام بنفي قدرته عن خلق الجهل والكذب والظلم. وعباد تنفي القدرة عما تعلق علمه بعدم وقوعه، لأنه ممتنع، ونقل عنه نفيها عما تعلق علمه بوجوده لوجوبه. وأنت خبير بأن الإمتناع والوجوب الثابتين باعتبار تعلق القدرة لا ينافيها بل يحققها. وخالف أبو القاسم البلخي، وقال: لا يقدر على مثل مقدور العبد وكذا المعتزلة بنفيهم قدرة الله على أفعال العباد، وكذا الفلاسفة القائلون بأن الصادر من المبدأ الأول ليس إلاّ العقل الأصل وباقي أجزاء العالم مستندة إلى وسائط.

# فصل في علمه

إعلم أن العلم صفة ذاتية ثبوتية متعلقة لكل شيء بحيث لا يشذّ عنه شيء ممكناً، إذ واجباً أو ممتنعاً موجوداً أو معدوماً جوهراً أو عرضاً صورة أو معنى كلياً أو جزئياً. والدليل على شموله علمه إنه فاعل لجميع الموجودات على ما بيّن في مسألة القدر أو قادر على سائر الممكنات. كما ذكر في شمول قدرته ويخصّص تأثير قدرته إرادته. وليس إلاّ كما بيّنا، والإرادة تابعة للعلم ومستلزمة إياه. فإن قلت سلّمنا شمول قدرته للموجودات، لكن لا نسلم شموله الممتنعات والممكنات، التي ما دخلت تحت الوجود. والدليل المذكور لا يدلّ على شمولها لها. قلنا الممكنات قبل الوجود والممتنعات كلّها مغمورة في ظلمة العدم ومستوية في غيبتها بالفعل في حضرة الوجود، ونسبة الواجب إلى جميعها من هذه الحيثية، أي من حيثية غيبتها من حضرة الوجود على التسوية. فيكون وقوع العلم ببعضها دليلاً على شموله. إذ لا فارق بين معدوم ومعدوم فيما يرجع إلى قابلية تعلق العلم وعدمها. وهذا هو المسلك الأول من مسلكي المتكلمين على هذا المطلب، والثاني الاستدلال باتقان أفعاله وأحكامه وحسن ترتيب العالم وانتظام وارتباط بعض أجزائه ببعض من كثرتها جداً. بحيث لو انتقص جزء أحد لاختل النظام، فإنه يدلّ على أن صانعه عالم محيط علمه بالجزئيات والكليات والعلويات والسفليات. فإن من تفرّد منا بكمال القدرة وتمام العلم بالنسبة إلى سائر الأفراد لا يستطيع أن يحيطه بعلمه بدائع الفطرة وعجائب الصنعة، والمودعة في ذباب. كما لا يقدر أن يخلقه فالقادر على خلقه يحيط بعلمه وهو الله تعالى واعترض على هذ المسلك؛ بأن انتظام العالم ليس في كل الوجوه، بل منافٍ مختلطه المضار. ومصالحه مقرونة بالمفاسد، لكل صحة سقم، ولكل حياة، موت،

ولكل وجود، عدم. ولكل اعتدال، اختلال. ولكل نعمة زوال. وأكثر الصناع صنعته كذلك، فكيف يدل نظام العالم على صانعه عالم. ألا يرى أن كثيراً من العقلاء أسندوا بدائع خلقة الحيوان، إلى قوة حالّة في الأبدان، وهي المصورة. مع أن الحيوان؛ سيما الإنسان، أكثر اشتمالاً لدقائق الصنعة، ورقائق الفطرة. فأين القطع في هذا المسلك، على علم الصانع، قلنا حسن ترتيب العالم، وكمال انتظامه، وكثرة أجزاءه، وسعته وسعة أرجاءه، واشتماله على الأجناس والأنواع والأشخاص. وما في كل واحد منها من البدائع والصنائع، أظهر من أن تحجب عن غافل، فضلاً من أن تخفى على عاقل. وأما الخلل الواقع في الخلال، وتعاقب الاعتدال بالاختلال، فإنما يلزم من ضيق الهيولى الطبيعية، وكثافة المادة الطينية. مع أن ما يعده نقصاً، فإنما هو نقص بالنسبة إلى البعض. وأما بالنسبة إلى الجميع، فهو نعمة وكمال. فإن أعظم الآفات على ما فهمه العامة هو الموت، وفيها فوائد لا تحصى. ثم إن الله يخلف كل خلل، أحسن بدل. ويعطي المصاب أجراً أجزل. وهذا أجلى من الشمس في ضحاها، عند من اكتمل عين بصيرته بنور الإنصاف. وإن خفي على بعض من سكرت أبصار عقولهم بسكر الشهوات، والاطمئنان إلى ظاهر من الحياة. ولئن سلم أن المصدر يصدر الصور لكن من صور المصوّرة وخلقها على وجه يكفي أمثال تلك الصنائع؛ لا بد أن يعلم الصور وكيفية التصوير حتى يهيىء من أسبابها ما لا بد منه على ما ينبغي. فالمصور حقيقة هو مصور. المصور **﴿هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾**[1]. ولا يستقيم النقض بأن الحيوانات العجم يفعل ما يفعله، بالقصد والاختيار. مع أنه تصدر من بعضها أفعال متقنة، وصنائع محكمة، بحيث تعجز عن دركها عقول البشر، وتحار فيها أفهام أولي النظر، كالنحل في صنعة العسل، والعنكبوت في النسيج بلا خلل، مع أنها لا تعد من ذوي العقول، ولا من أهل العلم المعقول؛ لأن نفي العلم عنهم بالكلية، غير معقول، بل إنهم كما يقدرون على صنائع جزئية. فلهم علوم جزئية، فكما أن صانع الجزء الواحد يعلمه؛ كذلك صانع الكل، يعلم الكل، مع أن الحيوان ليس بصانع شيئاً حقيقة، بل الصانع للكل ليس إلا الله تعالى. وما قيل من أنه

---

(1) سورة آل عمران: الآية 6.

يجوز أن يوجب المبدأ معلولاً، وهو يوجد الكائنات بالقصد والاختيار، فقد عرضت جوابه. وأما كون كل واحد من هذه الصفات كمالاً محضاً، ونقائضها نقائض حتماً، تحجب تجربة الواجب الوجود عنها، فدليل عام على كل واحد منها. وقيل الاستدلال على العلم بالأدلة السمعية غير جائز أصلاً. فإن تصديق الرسول موقوف على علم، أن الإله العالم أرسله، فلو توقف العلم عليه، لزم الدور. وأقول: يمكن أن يدعي الرسول أن لي ولكم إلهاً عالماً قادراً، أرسلني إليكم لأدعوكم إليه. ومصداقي هذه الآيات. فإذا رأوا منه الآيات، صدقوه في رسالته وفي قوله بأن لي ولكم إلهاً عالماً، فيعلمون علم الله بأجناده، من غير دور ومحذور، فاعتبر. وللفلاسفة دلائل على عمله تعالى منها: أنه تعالى مجرد وقائم بذاته. أما كونه مجرد فلثبوت أنه ليس بجسم ولا جسماني. وأما كون قائماً بذاته فلثبوت أنه ليس بعرض، وكل مجرد قائم بذاته حاضره لذاته غير غائبة عنه. والحضور عند المجرد القائم بذاته، هو بعينه التعقل، فهو متعقل لذاته، ومعلوم أنه مبدأ للكل. ومن الثابت بالبرهان أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول. فثبت أن المبدأ الأول عالم بذاته وبمعلولاته، وهو المطلوب، واعترض عليه بمنع لزوم كون المجرد القائم بذاته حاضراً بذاته، بناء على أن الحضور نسبة، والنسبة لا تتحقق إلا بين متغايران، واجب بكفاية التغاير الاعتباري. واعترض أيضاً بمنع كون حضور المجرد القائم بذاته لذاته تعقلاً، بناء على جواز أن يكون العلم نسبة غير متحققة فيه دون حضور، أو يكون صفة ثابتة بكون ما تعلّقت تلك الصفة معلوماً لموصوفها، دون ما لم يتعلق به. ولا تكون تلك الصفة ثابتة لذات الواجب أو غير متعلقة لذاته على تقدير ثبوتها. واعترض أيضاً بمنع استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول.

أريد أن العلم بالعلة من حيث ذاتها، يستلزم العلم بالمعلول. إذ لا قاطع يدل عليه، ويمنع لزوم العلم بذاته من حيث أنها مبدأ للكل؛ من حضور المجرد لذاته، إن أريد العلم بالعلة من حيث أنها علة لمعلول، يستلزم العلم بذاك المعلول.

وأجيب بأن كون الذات مبدأ للكل، صفة ثابتة للذات لحضور الذات للذات، يستلزم حضور صفته الثابتة فيها. وهي كونه مبدأ للكل، فيعلم

سبحانه كونه مبدأ للكل. ومن المعلوم أن العلم بكونه مبدأ للكل، لا يكون بلا علم بالكل؛ لأن العلم بالنسبة، لا يكون بلا علم بالمنتسبين. وأيضاً، إذا كانت العلة من حيث ذاتها المخصوصة، موجبة للمعلول المخصوص؛ كان العلم لحقيقتها موجباً للعلم بالمعلول. ورد الجواب الأدل بأن حضور الذات للذات، إنما يستلزم حضور صفة ثابتة؛ أي موجودة في الذات. وأما الصفات النسبية والسلبية التي لا وجود لها في موضوعها، فلا يستلزم حضور الموصوف، حضورها. والمبدئية من هذا القبيل، فإنه أمر اعتباري لا وجود له في المبدأ وجوداً خارجياً، ولا ذهنياً قبل اعتبار المعتبر. ولو استلزم العلم بالموصوف، العلم بجميع الأوصاف الثبوتية، والنسبية، والسلبية، لكان معلوماً لنا عند تصورنا لشيء واحد المعاني الغير المتناهية، التي يمكن أن يعتبر في ذلك الشيء. مثل كونه غير هذا الحجر، وذلك الشجر، إلى ما لا يتناهى. لكنه معلوم البطلان، ولئن سلمنا استلزام حضور الذات حضور كونه، مبدأ للكل. لكن العلم بكونه مبدأ للكل إنما يستلزم العلم بالكل بوجه واحد، كليّ إجمالي. ولا يستلزم العلم بحقائق الأشياء، ومطلوبهم ليس إلا علم الباري بحقائق الأشياء.

ورد الجواب الثاني، أيضاً، بأن المعلوم لنا، ليس إلا كون العلة بحسب الوجود الخارجي. مستلزمة للمعلول، بحسب الخارج. وأما استلزام صورتها الذهنية، صورته الذهني، فلا ضرورة تشهد به، ولا برهان يدل عليه. أقول لما ثبت عندهم أن وجود الواجب، هو عين ماهيته، لا ماهية له، غير الوجود؛ ولا وجود له غير الماهية. فإذا أوجب معلولاً، يكون موجباً له بذاته وحقيقته فيكون ذلك المعلول من لوازم ماهيته. فأينما صغر الذات، لا ينفك عنه لازمه، ولا شك أن الذات، حاضرة لذاته بذاته وحقيقته. فكذا لازمه. إلا أنه لا يجري هذا القول في غير المعلول الأول ولوازمه؛ مع أن المدعي علم الباري بكل ما هو معلول له بالذات، أو بالواسطة، فتأمل.

ومن أدلتهم؛ أن العلم كمال مطلق للموجود، من حيث هو موجود. وكل كمال مطلق للموجود، من حيث هو موجود، فهو لا يمتنع على الواجب، وكل ما لا يمتنع على الواجب، فهو واجب ثبوته للواجب. فالعلم ثابت للواجب ثبوتاً لازماً. أما أن العلم كمال مطلق؛ فلأن العلم من حيث هو

علم، لا يوجب نقصا من وجه ما البتة. مثل التكثر والتركب، والجسمية. فإن العلم الحضوري يكون بلا صورة، ولا كثرة، ولا نفي بالكمال المطلق إلا هذا المعنى. وأما أن الكمال المطلق للموجود، من حيث هو موجود، لا يمتنع على الواجب، فغني عن البيان. فإن الواجب، وجود بحت. والوجود لا يمتنع عن كماله إذا لم يلزم لذلك الكمال نقص يمتنع الوجود الواجب عنه. وأما أن كل مال يمتنع على الواجب فهو يجب له؛ لأن ما لا يمتنع عليه، إما واجب أو ممكن، لا سبيل إلى الثاني، لاستلزامه في ذات الواجب جهة الإمكان الموجبة، للتلف. فتعين أن يكون واجباً. فثبت ثبوت العلم لذاته تعالى. واعترض عليه بمنع كون العلم كمالاً مطلقاً، واحتمال إيجابه نقضاً. ولو كان غير معلوم لنا، فإن ما ذكر لا يدل إلا على عدم إيجابه، نقصاً مخصوصاً. وارتفاع الخاص لا يدل على ارتفاع العام. وأيضاً، إمكان ما لا يمتنع عليه، لا يستلزم إلا إمكاناً وتكثراً في اعتباراته وجهاته لا في حقيقته وذاته. والثابت استحالته هو الثاني لا الأول. وهذان المسلكان يدلان على تقدير تمامهما، على شمول العلم للموجودات. ولهم حجة أخرى يستدلون بها على علمه لغيره مطلقاً. وهي أن الواجب لتجرده عن القوى المادية، والعوارض الجسمية التي هي المانعة من التعقل، يصح أن يكون معقولاً. فيصح أن يكون معقولاً مع غيره؛ لأنه إذا تعقل يصح الحكم عليه، بمفهوم، أقل الأمران، لحكمه عليه بالمفهومات العامة؛ كالوجود، والوحدة، والتعقل مع الغير، مقارنة وإجتماع مع ذلك الغير في العاقلة. ولا شك أن المقارنة في العاقلة، مسبوق بصحة المقارنة فيها. وصحة المقارنة مسبوق بصحة المقارنة المطلقة فيثبت للواجب بحسب وجوده الخارجي، صحة المقارنة مع غيره. ومقارنة الواجب في الخارج مع الغير، لا يمكن إلا بأن يعقل الواجب ذلك الغير؛ لأن طريق الاجتماع بين الشيئين الغير المتحيزين، فمعد في حلول أحدهما في الآخر، أو حلولهما في ثالث. وقيام الواجب في الخارج بذاته، رفع احتمال حلوله في الغير، وحلولهما في ثالث. فتعيّن طريق المقارنة بين الواجب والغير في حلول الغير في الواجب، فيصح كون الواجب عاقلاً له، فإذا صح يكون واضحاً؛ لأن التغير والتجدد من أحكام المادة. والواجب لتجرده على المادة ولواحقها، يكون كل ما هو له بالقوة بالفعل، فهو بالفعل عاقل لغيره.

ويرد عليه أن انحصار المانع من المتعقل في اللواحق المادية ممنوع. إذ لا دليل على هذا الانحصار غير التخمين. ويجوز أن يكون للمعقولية مانع آخر، أو شرط. ولا يوجد ذلك الشرط في الواجب. ويوجد ذلك المانع الآخر فيه. ألا يرى أنه لو صح هذا لكان حقيقة الواجب تعالى مدركة لكل أحد. مع أنهم متطالبون على تعذره أو تعسّره. فإن قلت عدم تعقله من جهة العاقل، لا من جهته. قلت الواجب حينئذ أهون معقولية، من أكثر المدركات. فعجز العاقلة عن أهون المدركات مع قدرتهما على سائرها غير معقول. وأيضاً، بعقل العاقلة مطلقاً غير ممتنع، فإذا امتنع تعقلها للواجب، أو تعسر، فإنما هو لأمر مخصّص بالواجب. فأقل الأمر أن يكون في خصوص الواجب، أمر يقتضي تعسّر معقوليته. فيجوز أن يكون فيه أمر يقضي تعذر معقوليته. ولو سلمنا صحة معقوليته، فلا نسلم صحة معقوليته مع غيره. لم لا يجوز أن يلزم تعقله هيئه، أو لذة يمتنع معها التفاوت، العاقلة إلى الغير. كما يحكى عن الصوفية.

إن تجليه، سبحانه، ينفي عن المشاهد شعوره لنفسه. فكيف لغيره. سلمنا ذلك أيضاً. لكن لا نسلم أن صحة المقارنة في العاقل، تستلزم صحة المقارنة في الخارج. لم لا يجوز أن تكون صحة المقارنة مشروطة بالوجود العقلي، أو مانعاً عنه الوجود الخارجي. وما ذكره في الدليل عليه غير تام؛ لأنه إن أريد بالمقدمة القائلة بأن صحة المقارنة، مسبوقة بصحة المقارنة المطلقة. إنها مسبوقة بصحة المقارنة المطلقة، أي بصحة جميع أنواعها. فهو بيّن البطلان. إذ لا يلزم في أمكان نوع معيّن من المطلق، إمكان سائر أنواعها، وإن لزم إمكان المطلوب من حيث هو. وإن أريد صحة المقارنة المطلقة من حيث هي، فمسلم. لكن لا يلزم منه إمكان جميع أنواعه، بل يكفي في إمكان المطلق، إمكان نوع واحد، بل شخص واحد، على أن للمانع مجال للمنع في الكلية القائلة؛ بأن كل ما صح للواجب فهو بالفعل للواجب. فإن بعض أوصاف الباري كالخلق والرزق، يخرج إلى الفعل، بعيد ما كان بالقوة. ثم إن حجتهم هذه، تدل على كون علم الباري بحصول الصور. مع أنهم لا يقولون به، بل يقولون علم الباري، حضوري، ووجودات الأشياء كلها حاضرة عنده. ووجوداتها بعينها، علوم له.

# فصل

ثم إن الفلاسفة ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى لا يعلم الجزئي المتشكّل على وجه جزئي، سواء كان ذلك الجزئي من العلويات السرمدية الوجود، كالأفلاك والكواكب على أصلهم، أو من السفليات المنتقلة من العدم إلى الوجود ومن الوجود إلى العدم، ولا المتغيِّر من حيث أنه متغير، سواء كان مادياً كالأجسام والأعراض، أو مجرداً كالنفوس الإنسانية، لأن المتشكل لا بدّ في إدراكه من آلة جسمانية ترتسم فيها صورة المتشكّل، ولا آلة جسمانية للواجب المجرّد عن الجسمية ولواحقها، وإلاَّ لاحتاج في استكمال ذاتها إلى المادة، وهو محال. والمتغيّر لا بد في إدراكه من تغيير مثل أن يعلم قبل وجود زيد أنه معدوم، وبعد وجوده أنه معدوم، إذ دوام العلم أبو جوده أو دوام العلم بعدمه في الحالين جهل محال في حقه. وهذا التغير يستحيل في حقه، لأنه ليس تغيراً في الإضافة المحضة، لأن العلم بهذا غير العلم بذاك، فتغير المعلوم يوجب تغيراً في نفس العلوم، والله متعالٍ عن أن تتغير ذاته وتتغير صفاته. فيعلم الجزئيات المتشكلة على وجه كلي، أي بمفهومات منضمة بعضها مع بعض، بحيث يخصّص الأخص منها الأعم، إلى أن ينتهي إلى حدّ في الإختصاص، لا يوجد لها في الخارج شيء آخر يصدق عليه غير ذلك الجزئي المعلوم بتلك المفهومات المجتمعة المتضامة، وإن لم يبلغ خصوصية تلك المفهومات إلى حد يمنع نفس تصوّرها، عن وقوع الشركة فيها، فإنها مرتبة الجزئية التي منعوا علم الباري إيّاها، فكل جزء وكلّ من أحواله الجزئية معلوم له على هذا الوجه سبحانه، بحيث لا يفوت عن علمه **﴿مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلاَّ في كتاب مبين﴾**[1]. هذا كيفية

(1) سورة يونس: الآية 61.

علمه بالجزئيات المتشكّلة، وأما علمه بالجزئيات المتغيّرة، فهو علم ثابت أزلاً، وأبداً متعلق بكل متغير على أنه يكون كذا في وقت كذا، ويكون بخلافه في وقت كذا، مثلاً يعلم أن كلاً من فلكي الشمس والقمر يتحرك على حركة مخصوصة على وجه مخصوص، من السرعة والبطء والجهة، حتى يقع كل منهما كذا درجة كذا ساعة، حتى يقع تقاطع على التناصف في منطقتي فلكيهما وقت كذا، فتقع المقابلة بين الشمس والقمر، بوقوع أحديهما في إحدى نقطتي التقاطع، والأخرى في الأخرى، فتحول الأرض بينهما، فيخسف القمر، إلى أن ينجلي إلى وقت كذا. وهذا العلم له ثابت أزلاً وأبداً، من غير تجدّد وتغير، وإن تغير المعلوم. وقال علماء المعتزلة: «علمه في الأزل بأن زيداً مثلاً معدوم إلى وقت كذا، وسيوجد في وقت كذا، باقٍ إلى الأبد ثم إذا حضر وقت وجود زيد ووجد لم يتجدد له علم أصلاً، بل كان علمه في الأزل بأنه سيوجد في وقت كذا باستمراره من الأزل إلى وقت الوجود، من غير طريان غفلة ونسيان، هو عين علمه في وقت وجوده بأنه وجد الآن، إذ التعدد والتجدد في حقنا في أمثال هذا، لعدم استمرار العلم وطريان الغفلة، وأما عند الاستمرار كما في حقه تعالى، فلا احتياج إلى علم جديد بل كان العلم بأنه سيوجد، هو عين العلم بأنه وجد». ونقل هذا الكلام في المواقف والمقاصد[1]، في معرض الجواب من مشايخ المعتزلة، وبعض الأشاعرة لدليل الحكماء، على أنه لا يعلم المتغيرات من حيث أنها متغيّرات، وإما نحن، فلا نفهم من هذا القول إلا الموافقة من المعتزلة للحكماء في نفي العلم بالمتغير من حيث أنه متغير. إذ لا شك أنّ هذا قبول، لأن علمه الأزلي بأن زيداً سيوجد في وقت كذا، كافٍ في العلم بأن زيداً وجد في وقت وجوده، من غير حصول علم آخر عند وجود زيد في وقت وجوده، وهو علم بالجزئي، لكن لا على وجه جزئي، وهو بعينه قول الفلاسفة كما فصّلناه في مثال انخساف القمر. فإن قيل كلام المعتزلة يشير إلى كون علمه زمانياً، كما يفهم من قولهم العلم بأنه سيوجد بين الاستقبال، وكلام الفلاسفة يصرّح بتجريد علمه عن الزمان، فكيف يؤول هذا إلى ذاك؟

(1) مؤلفه هو عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل عضد الدين الإيجي، متوفى سنة 856هـ. الأعلام 3/ 45.

أقول الفلاسفة لا يقولون بأنه لا يعلم أزمنة الحوادث، بل يقولون يعلم في الأزل أن الحادث الفلان يوجد وقت كذا، والعلم بأن فلاناً يوجد وقت كذا، قبل مجيء الزمان، وقبل وجود الحادث، هو بعينه العلم بأنه سيوجد وقت كذا. وحقّق بعض المحقّقين قول الفلاسفة، في نفيهم العلم بالمتغيّر على أنه متغيّر عن الواجب، بما توضيحه وتفصيله، أنه تعالى وصفاته غير داخلة تحت حكم الزمان، فإن الداخل تحت حكم الزمان ليس إلا ما هو متغيّر تغيّراً تدريجياً كالحركة، أو دفعياً كالكون والفساد، أو محل للتغير كالجسم، فإن مالا يخلو عن المتغيّر فهو يدخل في حكم الزمان لاّستلزام الزمان وعدم وجوده إلا به، فالله سبحانه ما وقع في الزمان، ولا في ظروفه ولا حلّ فيه، ما وقع في الزمان أو ظرفه، لأن ذاته وصفاته أزلية وخالية عن الحوادث، والزمان حادث ولا شيء أجزاء الزمان يكون ظرفاً له، أو لصفته، فلا يوصف شيء في الزمان بالنسبة إليه، وإلى صفاته بالمضي والإستقبال أو الحضور، لأن أنصاف أجزاء الزمان بالنسبة إلى شيء ما بالأوصاف المذكورة، لا يكون إلا بأن يكون جزء معين من الزمان ظرفاً لذلك الشيء، فيكون ذلك الجزء بالنسبة إليه حاضراً، والجزء السابق من ذلك الجزء ماضياً، والجزء اللاحق مستقبلاً، فلما لم يكن شيء من ذات الواجب وصفاته زمانياً، ما كان جزء من الزمان ظرفاً له، فلم يوصف زمان أصلاً بالنسبة إليه بالحضور والمضي والإستقبال. وهذا كما أن الأمكنة بالنسبة إلى المكانيات يوصف كل منها بأنها حيّز لواحد من إمكانيات، وقريب أو بعيد أو متوسط بالنسبة إلى غيرها، ولا كذلك بالنسبة إلى غير المكانيات كالمجردات، إذ لا يوصف شيء من الأمكنة بالنسبة إليها، لا بالحيّز له ولا بالقرب ولا بالبعد. فعلمه سبحانه شامل لجميع الجزئيات، بحيث لا يشذ منها شيء عن علمه، لكن لـمّا لم يكن بالنسبة إليه ماض ومستقبل وحاضر، لم يكن علمه بشيء ما، من حيث وقوعه في الزمان الماضي أو الحال أو المستقبل، ولا يلزم الجهل من هذا، لأنّه إنما يلزم الجهل، إن لو كان وقوع بعض الأشياء بالنسبة إليه حالاً أو ماضياً أو مستقبلاً، ولا يعلم وليس الأمر كذلك، بل الأمر أنه لا يوجد شيء زماني بالنسبة إليه، لا أنه يوجد زماني، ولا يتعلق به علم، ويفهم من تقرير هذا المحقق، استصوابه هذا القول منهم.

وأما أنا فأقول، سلّمنا أن الواجب ليس بزماني، ولذلك لا يكون شيء ما بالنسبة إليه زمانياً، وأما كون الأشياء المتغيرة في أنفسها زمانية، فلا يمكن إنكاره فنقول تلك اوشياء من حيث أنها زمانية وداخلة تحتحكم الزمان في أنفسها. أمّا أن يتعلق بها في الحيثية المذكورة علم الله أو لا يتعل، فإن تعلق فليزم المتغير قطعاً في علمه، وإنلم يتعلق فالجهل لازم. وقريب من هذا قول أبي الحسين البصري[1] رداف للكلام المنقول عن المعتزلة، وهو أنَّ مفهوماً سيوجد غير مفهوم أنه وجد، فالعلم بأحد المفهومين تغاير العلم بالآخر، وأيضاً شرط العلم بأنه وقع الوقوع، وشرط العلم بإنه سيقع عدم الوقوع. وتغاير الشرطين يستلزم تغاير المشروطين، فضلاً عن تنافيهما، وأيضاً يمكن العلم بإنه وقع، مع الجهل بأنه سيقع، كما إذا وقع العلم بالحادث حال حدوثه، من غير شعور له قبل حدوثه، وبالعكس كما إذا وقع العلم بالحادث قبل حدوثه من غير شعور به في آن حدوثه. وأيضاً إذا قال العالم بأن زيداً سيدخل البلد غداً في بيت، مستحضراً بهذا العلم في نفسه من غير غفلة، حتى يجيء الغد ويدخل زيد البلد، لكن لم يشعر به لأجل الظلمة، فإن علمه السابق المستمر بأن زيداً سيدخل البلد غداً، لا يوجب عند مجيء الغد العلم بأن زيداً دخل البلد. والإفتراق بين الشيئين في مادة ما ينافي تلازمهما، فضلاً عن اتحادهما. وهذا الردّ كما يتجه على كلام المعتزلة يتوجه أيضاً على قول الفلاسفة. فإن هذه الوجوه تدل على أن العلم الأزلي المتعلق بأن القمر ينخسف وقت كذا، مغاير للعلم في وقت الإنخساف، بأنه انخسف، فيلزم الجهل بأنه انخسف على قولهم.

والحاصل أن ما عبّروا عنه بالمتغيرين حيث أنه متغيراً، وبالزماني من حيث أنه زماني لا شك أنه مفهوم من المفهومات، وحقيقة من الحقائق. وقد صرحوا بأنه غير معلوم لله تعالى، فلزم جهله به قطعاً. فتوجيه المحقق كلامهم بأنه لا يلزم منه خروج بعض الأشياء عن علم لا يقبل التوجيه أصلاً، كما حققناه. فالحق أنَّ الله تعالى يعلم الجزئيات من حيث أنها جزئيات،

---

(1) هو محمد بن علي الطيب أحد أئمة المعتزلة ولد في البصرة وسكن بغداد وتوفي فيها سنة 436هـ. قال الخطيب البغدادي: «له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته» الأعلام 6/ 275.

والمتغيرات من حيث أنها متغيرات. وغاية الأمر أن يلزم التغير والتجدد في إضافة، بأن يكون العلم نفس الإضافة، أو في إضافات صفته على أن يكون العلم صفة حقيقية ذات إضافة، وأي بأس بتغير إضافاته أو إضافات صفته فإنه ما قام على استحالته دليل. وأما ما قيل من أن العلم بهذا غير العلم بذاك فتغيّر المعلوم يوجب تغير العلوم، فيلزم التغير في صفته الحقيقية نفسها، فإنما يتم على تقدير كون العلم الصورة الحاصلة من المعلوم، وهو غير مسلم. وأما على تقدير كونه نفس إضافة أو صفة ذات إضافة فلا. وكذا لا يتم على هذا قولهم بأن المتشكل لا بد من أن يكون بآلة جسمانية، تتسم فيها صورة المتشكل، فإن هذا على كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة، وأما على تقدير كونه إضافة أو صفة ذات إضافة فلا احتياج إلى الآلة الجسمانية، مع أنه يمكن احتياج الواجب إلى الآلات الجسمانية على تقدير كون العلم صورة حاصلة أيضاً، فلا يتم دليلهم على امتناع كون الأول تعالى عالماً بالجزئيات المتشكّلة مع ظهور بطلانه باستلزامه جهل الباري للأشياء من بعض الوجود، وهو جهة كونه جزئياً متشكلاً، واعترض على كون العلم إضافة محضة أو صفة ذات إضافة بأن تحقق الإضافة سواء كانت إضافة ذات أو إضافة صفة موقوف على امتياز المضاف إليه عمّا عداه، والإمتياز لا يتحقق إلا بوجود الممتاز، وإذ لا صور للأشياء قبل الوجود الخارجي، فلا امتياز لها ولا علم. لأنه إضافة لا تتحقق إلا بعد الإمتياز، فيلزم أن يكون علمه تعالى متأخراً عن وجودات الأشياء، مع أن علمه فعلي سبب للوجودات. أقول ولعمري هذا سؤال صعب. وأرد على القول بأن علم الله إضافة محضة أو صفة ذات إضافة لا غير، وأقول يمكن أن يجاب بأنه ليس بلازم من كون العلم في مادة صورة حاصلة من المعلوم اطّراده في جميع المواد، كما إنّا إذا أدركنا الأمور الوجدانية النفسانية كالجوع والعطش والعلم وغيرها قبل اتصافنا بها أدركناها بصورها الحاصلة منها، في أذهاننا، ثم إذا اتصفنا بها لا يحتاج في إدراكها إلى صور زائدة على ذواتها، فيجوز أن يعلم الواجب الأشياء قبل وجودها بصورها الحاصلة منها، وذاك العلم هو العلم الفعلي. ثم إذا وجدت الأشياء في الخارج تكون ذواتها الموجودة الحاضرة عنده، علم الله لها بلا احتياج، إلى صور أخرى، أو يكون العلم إذا ذاك إضافة إلى الموجودات. ويكون هذا العلم علماً إنفعالياً، وعلى تقدير كون علمه بالجزئيات حضورياً

تكون ذوات الأشياء الموجودات، عين علم بها، لكن لا من حيث ذواتها من حيث هي هي، بل من حيث انها حاضرة عنده. فيحتمل أن تكون مراد القائلين بأن العلم هو الإضافة هذا المعنى، أي حضور الأشياء الموجودة ندواتها عند الواجب، مع أن الإنشكال المورد على القائلين بالإضافة يرد أيضاً على القائلين بالصورة، لأن الصورة العقلية لا بد من أن تكون منتزعة من الصورة الخارجية، وإلا فمن أين تتعين هذه الصورة لهذا وتلك لذاك، فإن الصورة العقلية على ما قالوا أظلال وأمثلة للصور الخارجية، ومعلومة أنّ الظل لا يتعين ما لم يتعين الأصل. فانتزاع الصورة العقلية من الصورة الخارجية لا يمكن بدون تميّزها، ولا يمكن تميزها بدون وجودها، فتوقف انتزاع الصورة العقلية على وجود الصورة الخارجية قبله، فلزم ما أورده على غيرهم عليهم، ولا مخلص إلا بقول الصوفية من أن واجب الوجود بحت موجود بالذات قائم بالذات، وما سواه فإنما يوجد إلا بعروضه له. فكل ما يمكن أن يعقل في ذاته من النسب والإضافات فهو موجود بعروضه له، لكن وجوداً إجمالياً تندرج فيه تفاصيل جميع الأشياء، فيكون لجميع الأشياء نوع وجود في ذاته، وتكون تلك الموجودات علماً حضورياً له وعلماً فعلياً شاملاً لجميع الأشياء، وتعبّر عنه الصوفية بعالم الأعيان الثابتة. ثم يظهر الله ما شاء إظهاره من المعاني الثابتة في عالم الأعيان، بتغليظ الطاقة وتكدير نورانيته الثابتتين له بقربه من حرافة الوجود، وإطلاق الذات، فينزله إلى عالم الأرواح. ثم إن شاء إلى عالم المثال المطلق، ثم إن شاء إلى عالم الشهادة، وهو أظهر المراتب الوجودية لكونه أكثفها وأغلظها ولذلك تكون مدركة بالحواس الظاهرة والناس يحضرون الوجود على مرتبته الأخيرة هذه، ويحكمون على ما قبله بالعدم المطلق، فيقعون في ورطات كلّما أرادوا أن يخرجوا من ورطة منها يقعون في أخرى. والحاصل أن الواجب لـمّا كان موجوداً بالذات في الأزل. فلا جرم يثبت له فيها مفهومات، سواء قلت نسب وإضافات ككونه قائماً بالذات، مجرداً عن المادة، عالماً بذاته، إلى غير ذلك من المعاني التي تحصل منها، من حيث وجود الإنضمامات والإنفكاكات معان غير متناهية. ولما كان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا فرع ثبوت المثبّت، كفى في ثبوت تلك المعاني للذات وجودها دون وجود تلك المعاني، ثم هذا الثبوت لتلك المعاني نوع وجود لها لأنك قد تحققت غير مرة أن معنى وجود غير الواجب

تلبسه به وثبوته له، ويكون ذلك الوجود لتلك المعاني علماً بها للواجب، سواء قلت نفسه علم حضوري، أو قلت: تنتزع منها صوراً عقلية. وتلك المعاني الموجودة بذلك الوجود هي حقائق الأشياء التي يقال أنها أزلية، ليست مجعولة بجعل الجاعل، لأنها لوازم الذات الواجبة من غير أن يكون فيها دخل للقدرة والإختيار. ثم تأثير القدرة والاختيار في إظهار الوجود وتنزيله من تلك المرتبة إلى المراتب المتنزلة والحضرات المتأخرة، التي أشرنا إليها، بحسب الإستعدادات السابقة الثابتة لحقائق الأشياء في المرتبة الأولى التي يعبّر عنها بعالم الأعيان. وهو المعبَّر عنه عند كل طائفة من العقلاء بنفس الأمر، لكن لا يحققون حقيقته. فتكون مراتب الوجود مرتبة بعضها قبل بعض، وتكون الموجودات في كل مرتبة معلوماً لله علماً حضورياً وإضافياً أو صورياً. ويكون علمه في كل مرتبة بالنسبة إلى ما تحته من المراتب، علماً فعلياً. وبالنسبة إلى ما فوقه إنفعالياً إلى المرتبة الأولى، فإنّ العلم فيها فعلي محض وإلاّ المرتبة الأخيرة، فإنّ علمها إنفعالي محض. فالصور العلمية حقائق، والصور الخارجية أظلال وتبع لها؛ لا على ما عكست الفلاسفة من أن تكون الصور الخارجية أصولاً والصور العقلية أمثلة وأظلالاً، وهو المنقضي عن كلّ إشكال والمهتدي عن كل ضلال.

وقول المعتزلة بأنّ الأشياء ثابتة في حالة العدم قبل الوجود الخارجي، كأنه نوع لمعانٍ لها من ذلك المعنى. ويُردّ على أصل الفلسفة في هذه المسألة أنّ قولكم بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول، ثم قولكم بأن الأول يعلم ذاته مناقض أصلكم، هذا من أنه تعالى لما يعلم الجزئيات، فإنه ما من جزئي إلا وهو معلول للواجب على أصلكم، وإن كان بعضها بالواسطة. ويعتذرون عنه بأنا لا نقول إلا باستلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول، لا الإحساس بالمعلول، والعلم بالجزئيات بالآلات الجسمانية إحساس لا علم، فإنّ العلم كمال مطلق والإحساس كمال من وجه دون وجه، فيوجب العلم بالعلة الأوّل دون الثاني. وأقول هذا اعتذار بارد، فإن إيجاب العلم بالعلة العلم بالمعلول أثر العلّية والمعلولية، وإيجاب ذات العلة ذات المعلول على ما قالوا، ولا دخل في هذا الإيجاب لكون العلم كمالاً مطلقاً حتى يفرق بين العلم والإحساس بإيجاب العلم بالعلة أحدهما دون الآخر.

ونقل فاضل المولى الشهير بخواجة زادة[1]: رحمه الله، في كتابه المسمى بالتهافت، عن بعض متأخري فلسفة الإسلام تحقيقاً في مسألة علم الله، ثم أورد عليه إيرادات. أما التحقيق فحاصله أن شرط الإدراك هو حصول المدرَك للمدرِك، فمتى تحقق هذا الحصول تحقق الإدراك، سواء كان الحصول بحصول المدرَك لحقيقته وذاته أو بحصول مثاله وصورته. ألا يرى أنا لا نحتاج في تصورنا الصورة الحاصلة في أذهاننا إلى صورة أخرى، كما نحتاج في تصور ذي الصورة، وذلك الفرق، ليس إلا لحصول الصورة لنا بذاتها وعدم حصول ذي الصورة إلا بصورتها فالكفاية في تحقق الإدراك ليست إلا للحصول والحلول، إنما يلزم لاستلزامه الحصول العام منه، حين تعذّر غير الحلول من أنواع الحصول. فإذا أمكن أي نوع منه، كفى في تحقّق الإدراك والموجودات حاصلة بذواتها وأنسبها للواجب فلا يحتاج سبحانه في إدراكها إلى حلول صورها فيه، فإن هذا أقوى في معنى الحصول عن حلول الصور من وجهين، أحدهما إن هذا حصول بالذات والحقيقة، وذلك حصول بالمثال والصورة ولا شك أن حصول شيء بالذات أقوى من حصوله بالمثال. وثانيهما أن هذا حصول المعلول للفاعل وذاك حصول المقبول للقابل. ولا شك أن إشراق الفاعل على المفعول وإحاطته به أقوى من أحاطة القابل بالمقبول وإشراقه عليه، فتكون وجودات الموجودات أنفسها علوماً بها للباري من غير احتياج إلى صور أخرى غير ذواتها، إذ لا موجود إلا هو معلول له وحاصل له حصول المفعول للفاعل، فتكون الجزئيات كلّها معلومة له بلا لزوم تغير في علمه، وتجدّد زماني، ولا احتياج إلا آلات جسمانية في إدراك المتقيّدات المتشكّلات، هذا حاصل التحقيق.

وأما إيراداته عليه منها أنه يجوز أن يكون الحصول للفاعل والحصول للقابل الذي يعبّر عنه بالحلول، وحصول الصفات النفسانية لها، وحصول

---

(1) هو مصطفى بن يوسف بن صالح البروسوي، مصلح الدين المعروف بالمولى خواجة زاده، قاضٍ من علماء الدولة العثمانية ولاّه السلطان بايزيد الفتوى في بروسة فاستمر إلى وفاته (893هـ). الأعلام 7/ 247. و«الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية». ص ص 76 ـ 85. وكتابه التهافت كتبه بأمر من السلطان محمد خان ابن السلطان مراد للمحاكمة بين تهافت الإمام الغزالي وتهافت ابن رشد، كشف الظنون 1/ 513.

المجرّد لذاته كلها متخالفة بالحقيقة. ويكون اشتراكها في الحصول المطلق اشتراكاً في العرض العام، ويكون شرط الإدراك هو واحد من الثلاثة الأخيرة لا الأول. ولا يدل كفاية حصول نفس الصورة في إدراكها من غير احتياج إلى الصورة الأخرى، على كفاية مطلق الحصول. إذ يجوز أن يكفي الخاص ولا يكفي العام. أقول هذا الإحتمال وهم محض وجدل مجرّد، وإلا فلا يتوقف عاقل في أن القابل لأن يكون شرطاً في المعلومية في الأنواع المذكورة للحصول ليس شيئاً وراء معنى الحصول، وعلى تقدير تحقق هذا الاحتمال لا يضر ذاك التحقيق لأن الدلائل قد دلّت على ثبوت علمه سبحانه بالموجودات، والاحتمالات في كيفية العلم لا يعدو طرقاً أربعة لا خامس لها. وهي كون العلم نفس إضافة أو صفة ذات إضافة أو صورة حاصلة أو ذوات المعلومات الحاضرة عند العلم. ولما لزمت المحذورات في الطرق الثلاثة الأول، ما بقيت احتمال آخر في كيفية علم غير الاحتمال الرابع، فمقصودُ المحقّق أن يجد احتمالاً في ثبوت العلم للواجب لا يلزم منه محذور. فإذا انضم وجود الاحتمال السالم عن المحذور إلى دلائل ثبوت العلم له سبحانه، بعد القطع بامتناع سائر الاحتمالات يدلّ قطعاً على أنه عالم، وعلمه حضوري، كأنه يقول لما ثبت أنّ الواجب عالم قطعاً، وثبت أيضاً امتناع أن يكون علم إضافة أو صفة ذات إضافة أو صورة حاصلة تعيّن احتمال رابع سالم عن المحذورات، فتدبّر.

ومن إيراداته على التحقيق أن علم الباري إذا كانت وجودات الموجودات أنفسها لكان علمه غير متقدم على الموجوادت، إذ الشيء لا يتقدم على نفسه، فيكون فعل الواجب بلا شعور، وعلم فيكون فعله من قبيل أفعال الطبائع. وما حقّقناه آنفاً يكون جواباً عنه، وهو أن يكون علمه بالصور إلى أن توجد الأشياء، فإذا وجدت تكون ذواتها علوماً لارتفاع الإحتياج إلى الصور، وإذا أورد ما أوردناه على الصور، فلا مخلص غير ما نقلناه عن الصوفية.

# فصل في الكلام

إعلم انّ الكتاب والسنة نطقت بأنه تعالى متكلم، وانعقد الإجماع عليه والأدلة الشرعية لمّا لم تتوقف صحتها ودلالتها على أنه متكلم، صحّت دلالتها عليه وثبت بها كونه متكلماً مع دلالة الدليل العام الدّال على ثبوت جميع الصفات عليه أيضاً. لكن لمّا تقرّر وجوب قدم صفات الواجب وإمتناع حلول الحوادث في ذاته القديمة، واشتهر أن الكلام هو المركب من الأصوات والحروف المترتبة المشروطة وجود المتأخر منها بإنقضاء المقدم وانعدامه اضطربت آراء الأمة، واختلفت أقوال أهل الملة في حقيقة الكلام الإلهي. ومعنى كونه متكلماً، والتزمت الحشوية[1] والكرامية[2] قيام الكلام اللفظي المركب من الحروف بذات الله تعالى. لكن الحشوية قالوا بقدمه وبكونه صفة لله تعالى حتى المقروء بالألسنة والمكتوب في المصاحف، حتى غلا بعضهم وقال بقدم الجلد والغلاف. وهؤلاء كذّبوا الحسّ الصريح فضلاً عن النظر الصحيح، فإن وجدت المركب من الحروف الممتنعة الاجتماع في الوجود محسوس بالحس الصريح في الشاهد، ومعقول بالنظر الصحيح في الغائب، وامتناع قيام الحادث بذاته أيضاً معلوم بالبرهان. وقيل الترتب وعدم الاجتماع

---

(1) الحشوية نسبة إلى الحشو والحشو في الإصطلاح عبارة عن الزائد الذي لا طائل تحته(تعريفات الجرجاني). ويصح أن تكون التسمية راجعة إلى حشو فكرة الذات الإلهية بكثير من الصفات على خلاف المعتزلة. وأجمع التهانوي في الكشاف وابن رشد في الكشف عن مناهج الأدلة، على أن الحشوية قوم تمسكوا بالتجسيم وغيره، وهم من الفرق الضالة.

(2) فرقة تنتسب إلى محمد بن كرام الذي نشأ في سجستان وتوفي ببيت المقدس سنة 869هـ. وهم مجسمة عرفوا بالزهد وانتشروا في خراسان وما وراء النهر وبيت المقدس حتى أوائل القرن 13.

ليس إلا في القراءة، لعدم مساعدة الآلات الجسمانية لجمع الحروف دفعة. وأمّا المقروء فيجوز أن يوجد دفعة كاجتماعه في نفس الحافظ والورقة المطبوع فيها نقش الكلام دفعة، هذا في المرسوم والمنقوش معقول. وأما في الحروف الملفوظة المسموعة، فغير معقول، مع أن قيام الحرف والصوت بذات الله مع قطع النظر عن اجتماع أجزائها غير معقول أيضاً، لأن الصوت كيفية عارضة للهواء، والحرف كيفية عارضة للصوت. ولذلك الكلام زيادة تفصيل. ولهذا المقام زيادة تحقيق ستطّلع عليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

والكرامية قالوا بأن اللفظي المذكور قائمة بذات الله تعالى حادثة، لكن ليس كلاماً. بل هو قوله، وكلامه هو قدرته على التكلم والكلام قديم والقول حادث لكنه ليس بمحدث. وفرقوا بين الحادث والمحدث، بأن الحادث ما كان قائماً بالذات ممّا كان لوجوده أوّل فهو حادث بالقدرة عندكم. والمُحدَث ما كان مبايناً للذات منها، وهو عندهم محدث بقوله كن، لا بالقدرة. وهؤلاء يكذبون ويكذّبون العقل أيضاً لقولهم بحلول الحوادث في ذات الله. وأيضاً جعلهم القدرة على التكلم كلاً والكلام القائم بذاته قولاً لا كلاماً. وفرقهم بين الحادث والمحدث كلها لحكمات ظاهرة.

وأحالت المعتزلة والأشاعرة[1]، قيام الألفاظ والحروف بذات الله تعالى لظهور حدوثه، لكن المعتزلة لمّا لم يثبتوا غير اللفظي كلاماً، اضطروا إلى تأويل ما تطابقت عليه الأنبياء والأمم، ونزلت عليه الكتب في كونه تعالى متكلماً بمعنى خالق الكلام وخالفوا بهذا التأويل البعيد البارد العقل واللغة والاستعمال. فإنه ما ورد قط لا في الشرع ولا في العرف ولا في اللغة إطلاق واحد من المشتقات التي مأخذ اشتقاقها بخلق الله تعالى عليه، لا يطلق عليه المصوّت بخلقه الصوت ولا الأسود والأبيض بخلقه السواد والبياض، ولا المتحرك والساكن بخلقه الحركة والسكون. ويصف بالكلام متكلّمه من يعتقد أن خالق كلامه هو الله، لا المتكلم. فكون معنى المتكلم المتّصف بالكلام لا خالق الكلام، غنيّ عن البيان. والأشاعرة أثبتوا كلاماً نفسياً مبدأ لكلام الحسي. وقالوا بقدمه وكونه صفة قديمة قائمة بذات الله تعالى. ومبدأ للكلام

(1) أتباع أبو الحسن الأشعري.

الحسي، بحيث يكون الكلام الحسي، آثار تعلقاته، وصور تدلّياته. وقيل هو الذي يحكى عن أبي حنيفة[1] وأبي يوسف[2] المناظرة في شأنه ستة أشهر حتى استقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن هو كافر. والأشاعرة بهذا القول عدلوا بين الأمور ولفّقوا بين المحذورات، وقصدوا سواء السبيل ولم يخلو الشيء من مقتضى العقل والشرع والعرف واللغة فإنّ إطلاق لفظ الكلام والقول المرادف له، شائع عند أهل اللسان، حتى اشتهر القول بأنني قلت في نفسي، وبأن في نفسي كلاماً. وزودت في نفسي مقاله حتى صرّح فصيحهم أخطل[3] الشاعر، بأن الكلام حقيقة في النفسيّ ومجاز في الحسي. بأن قال أن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً وورد في التنزيل أيضاً **﴿ويقولون في أنفسهم﴾**[4] وعمّم أهل الميزان لفظ القول بالملفوظ والمعقول، فهذه الشهود العدول تشهد بإطلاق لفظ الكلام على النفسي، والوجدان من كل عاقل يشهد ثبوت حقيقته في نفس كل متكلم، قبل أن يتكلم، ثم ربما يعبّر عن بعضه بالكلام الحسي، ويسكت عن الباقي. فلمّا دلّت الأدلة العقلية والنقلية على كونه تعالى متكلماً، ودلّت اللغة والإستعمال على أن معنى المتكلم هو المتصف بالكلام، ولم يكن للفظ الكلام غير المعنيين المذكورين الحسي والنفسي معنى. وتقدّر حدوث الحسيّ وامتناع اتصاف الواجب تعالى بالحادث، بعين القول بأن الله تعالى متكلم بالكلام النفسي، ثم بعدما يشهد الوجدان بمغايرة الكلام النفسي، العلم والإرادة تشهد عليها أيضاً مفارقته عنهما. فيمن بخبر عما يعلم خلافه ويأمر لمن يريد عدم إطاعته وإظهار عصيانه، فهي صفة قديمة بذات الله تعالى مغايرة للعلم والإرادة

---

(1) النعمان بن ثابت متوفى سنة 150هـ، فقيه مجتهد محقق وأحد الأئمة الأربعة المعروفين عند أهل السنة، ولد ونشأ في الكوفة، أبى أن يتولى القضاء ورعاً مع كونه مرشد ومفتي له المسند والفقه الأكبر والمخارج، أنظر الأعلام 8/ 36.

(2) يعقوب بن ابراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه، كان فقيهاً علامة محدثاً، تولى القضاء وهو أول من دعي قاضي القضاء، من كتبه: الخراج والآثار والنوادر والجوامع، توفي 183هـ. أنظر الأعلام 8/ 193.

(3) غياث بن غوث بن الصلت بن طارقة بن عمرو من بني تغلب، اشتهر في عهد بني أمية، نشأ على المسيحية، وكان شاعر الأمويين، توفي 90هـ. أنظر الأعلام 5/ 123.

(4) سورة المجادلة: الآية 8.

وسائر الصفات، هذا كلامهم، والحق أن دليل المغايرة إنما يدل على مغايرته للتصديق الصادق بالمخبر عنه بلقبه، وإرادة المأمورية عن المأمور عنه حقيقة، وأمّا تصوّر التصديق الكاذب وإرادة تلفظ ألفاظ دالة عليه الحاصلين في الصورة المذكورة، فلا يثبت أن في ذات الله كلاماً مغايراً لعلمه ولإرادته إعلامه لعباده بطريق الإلهام الملك ألفاظاً دالة عليه ليلقيها إلى النبي عليه السلام.

وقال إمام الحرمين[1] في إرشاده[2]: فإن قالوا الذي يجده في نفسه هو إرادة جعل اللفظ الصادر عنه أمراً على جهة ندب أو إيجاب، فهذا باطل. لأن اللفظ ينصرم مع أن الطلب بحاله والماضي لا يراد، بل يتلهّف عليه وبالضرورة يعلم أن ما يجده بعد إنقضاء اللفظ ليس تلهّفاً، أقول إذا أمرت أحداً بفعل وقلت له افعل كذا، فهناك تصورك لذلك الفعل وانبعاث ميلٍ منك لصدوره عن ذلك الفاعل، ثم قصدك وإرادتك لإنشاء ألفاظ تدلّ المخَاطب على ما في قلبك من انبعاث ميل منك إلى فعله ذاك، ثم تتلفّظ بتلك الألفاظ فالتلفّظ كلام حسي، وقصدك وإرادتك لإنشاء الألفاظ كلام نفسي وقد انقضى بانصرام الألفاظ والباقي بعده ليس إلا الميل المنبعث منك إلى فعل المخاطب المسبّب من الكلام النفسي، لا هو نفس الكلام النفسي وذاك الميل في حقنا هو حالة نفسانية انفعالية، وفي حق الله لما استحال الميل النفساني فبإذاته فيه المحبة والرضاء للفعل المخصوص، وهما مغايران الكلام النفس لأنهما يسبقان علمه سبقاً ذاتياً وربما يسبقان سبقاً زمانياً أيضاً، هذا في الطلب، وأما في الأخبار فلا قطع بثبوت شيء آخر، غير العلم والإرادة، لإعلام المخاطب بالألفاظ الدالة وبالجملة مغايرة الكلام النفسي لهما أمر خفي جداً.

والمعتزلة احتجوا على أن كلام الله هو الكلام اللفظي المنتظم من

---

(1) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، شافعي المذهب توفي بنيسابور سنة 478هـ، قيل في وصفه: «الفقه فقه الشافعي والأدب أدب الأصمعي وفي الوعظ الحسن البصري». أنظر الأعلام 4/ 160. وانظر «تبين كذب المفتري» ص ص 271 - 285.

(2) الإرشاد في علم الكلام لإمام الحرمين من الكتب المعتبرة عند الأشاعرة يرجع إليه ويعول عليه كذا في «تبين كذب المفتري» لابن عساكر.

الحروف المسموعة والكلمات المرتبة المفتتح بالتحميد والمختتم بالاستعاذة، لا غير بإجماع السلف والخلف عليه من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المؤمنين، حتى اشتهر بين الصبيان والعوام، وكان الاعتقاد به من ضرورات الدين وإنكاره كفر وأيضاً قد علم بالكتاب والسنة والإجماع اتصاف كلام الله بخواص المحدث فلا يكون له احتمال القدم أما الخواص فكالعربية والنزول والتنزيل، وتحدّى العرب بدعائهم إلى المعارضة والإتيان بمثله وهذه كلها من الصفات التي تختص بالحادث، ولا يتصور في القديم، فإن قيل النزول والتنزيل لا يتصوران في العرض وإن كان حادثاً ولا يتصور في الكلام اللفظي العَرَضي أيضاً وإن كان حادثاً، يجاب بأن المعنى نزول الجسم الحامل له وتنزيله، والجواب أن الكلام يطلق بالاشتراك أو بالوضع أولاً والنقل ثانياً على معنيين النفسي والحسي فإذا وصف الله بالكلام أو وصف الكلام بالقدم فالمراد منه النفسي، وإذا وصف الكلام بالأوصاف المذكورة المختصة بالحوادث فالمراد من الكلام هو الحسي ولك أن تصف الكلام النفسي أيضاً بالأوصاف المذكورة مجازاً وصفاً للمدلول بوصف الدال عليه كما نقول: سمعت هذا المعنى في فلان وقرأته في الكتاب وكتبته.

أمّا أنّ السماع والقراءة والكتابة لا يجوز أن تتّصف بها حقيقة إلا الألفاظ دون المعاني. ولهذا اشتهر بين علماء الإشارة أن القراءة حادثة وكذا الكتابة، وأما المقروء بالألسن، المكتوب في المصاحف، المحفوظ في الصدور، المسموع بالآذان، فقديم ليس حالاً في شيء من اللسان والقلب والمصحف والأذن. فإنّ مرادهم بالقراءة الألفاظ وبالمقروء وغير المدلول المفهوم منها ثم تسمية الألفاظ الدّالة كلام الله، ليس بمجرد اعتبار دلالته على المعاني المخصوصة وإلا لكان كل الألفاظ دالة عليه من كل لغات كلام الله، بل ومع خصوصية الألفاظ التي اخترعها الله تعالى بأن أوجد أولاً الأشكال في اللوح المحفوظ بقرينة قول الله تعالى: **﴿بل هو قرآن مجيد. في لوح محفوظ﴾** [1] أو الأصوات في لسان الملك بقرينة قوله: **﴿إنه لقول رسول كريم﴾**[2] أو لسان النبي بقوله: **﴿نزل به الروح الأمين﴾**[3]. ثم اختلف في أن

---

(1) سورة البروج: الآيتان 21 ـ 22.

(2) سورة التكوير: الآية 19.

(3) سورة الشعراء: الآية 193.

القرآن هل هو قائم بأول لسان اخترعه الله فيه والقائم بغير ما هو بقرآن، بل مثله. والمعتبر فيه خصوصية النظم والترتيب بأي محلّ قام حتى تكون وحدته نوعية، ويكون قُرأه كل أحد قرانا، والصحيح هو الثاني. واعترض عليه بأن كل أحد يسمع كلام الله على هذا فبأي وجه اختص موسى[1] بأن يكون كليم الله. وأجيبَ بأنه عليه السلام سمع لا كسماع كلّ واحدٍ منا بأن سمع بلا صوت ولا حرف، كما يرى ذاته بلا كم وكيف، أو سمعه سمعاً غير مختص بجهة بل من كلّ الجهات، أو سمعه بصوت غير صادر من العباد، بل بصوت تولى الله تخليقه به بلا توسط كاسب من العباد.

ومن حجج المعتزلة على حدوث الكلام، أن أزليته تستلزم كذب الأخبار الماضية الواردة في القرآن، لأن صدقها في الأزل لا يمكن إلا بسبق وقوع سببه على الأزل ولا سبق على الأزل، فلا صدق لها، فتعيّن الكذب في كلام الله، تعالى عن ذلك علواً كبيراً. ومنها أن الكلام يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ونداء فلو كان أزلياً لزم الأمر بلا مأمور، والنهي بلا منهي، والاخبار بلا سامع. وكل ذلك عبث وسفه لا يليق بجناب قدسه.

ومنها أن الكلام لو كان أزلياً، لكان أبدياً، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه. فيكون التكليف باقياً حتى في دار الجزاء. والتعويل في الجواب على أن يقال الكلام القديم ليس بإخبار ولا بأمر ولا نهي ولا تكليف ولا غير ذلك في أنواع الكلام، بل هو مبدأ الكل. وكلّها فيه بالقوة لا بالفعل، ثم يتنوع فيما لا يزال إلى تلك الأنواع، باعتبار تعلقاته فلا أشكال.

وأجيب أيضاً بأن وجود المخاطب والمأمور والمنهي في العلم يكفي في الكلام النفسي. وأما وجود هذه الأشياء في الخارج فإنما يلزم في الكلام الحسي، وأيضاً إنما يلزم السفه لو أمر المعدوم وخوطب في عدمه. وأمّا إذا صور الخطاب والأمر والنهي عن المتكلم حال عدم المخاطب والمأمور

---

(1) موسى بن عمران، كليم الله، ذكرت قصته في عدة سور وفصلت كما لم تفصل قصة أخرى، أمر بالدخول إلى أرض الميعاد وتوفي قبل ذلك، خذله من كان معه، أراه الله أرض الميعاد من قمة جبل نبو توفي ودفن في مؤاب، أنزل عليه التوراة وكان نبياً رسولاً وأرسل إلى بني إسرائيل، وورد اسمه في كتابهم.

والمنهي، لكن ليسمع ويأتمر وينتهي في وقت وجوده، فلا سفه ولا عبث، كمن يوصي لولده الذي في الرحم، ليتعلم العلم إذا ولد وبلغ. وأما استدلالهم بأن أزلية الكلام تستلزم عدم اختصاص مكالمة موسى عليه السلام بالطور، لأن الأزلية تستلزم الاستمرار والدوام فليس بشيء، لأن مكالمة موسى عليه السلام ليس باعتبار تحقق كلام الله في نفسه، حتى يلزم بقاؤها ببقائه، بل باعتبار سماعه ذلك الكلام الباقي، فيجوز أن يبقى الكلام ويزول السماع. ثم احتجت المعتزلة على أن المعنى بالمتكلم إذا وصف بالباري هو معنى خالق الكلام، لا معنى المتّصف بالكلام. لأنه لو كان معنى المتكلّم من قام به الكلام، لما صح إطلاق المتكلّم على المتلفّظ، لامتناع قيام اللفظ بالمتلفّظ لعدم بقائه وعدم اجتماع أجزائه. وعلى تقدير حجة القيام فلاختصاصه باللسان دون الذات.

ولما صحّ القول المشهور بأن الأمير يتكلم بلسان الوزير، والجني يتكلم بلسان المصروع. والجواب أن القيام لا يحتاج إلى البقاء، بل يكفي فيه الوجود ولو لحظة، كالمتحرك والمتلفظ ولا يحتاج أيضاً إلى السريان في جميع أجزاء من قام به، بل يكتفي التلبّس بجزء واحد، كالسامع والباصر، وصحة القول المذكور تعتمد على التجوّز والتجوّز له مجال واسع ثم اختلف في أن الكلام الأزلي هل هو في الأزل نوع مخصوص من أنواعه وهو أصل سائر الأنواع الحادثة، فيما لا يزال كما قال الإمام الرازي[1]: هو في الأزل خبر، وترجع البواقي إليه لأن الأمر بالشيء إخبار، بأن فاعله يستحق الثواب، وتاركه يستحق العقاب، والنهي بالعكس أو هو في الأزل أمر واحد مبدأ لجميع الأنواع وليس هو في الأزل نوعاً مخصوصاً أصلاً. ثم تتحصّل الأنواع بحسب تعلقاته الحادثة فيما لا يزال مما ذكرناه في جواب حجج المعتزلة، والأقرب هو الثاني.

---

(1) فخر الدين أبو عبد الله محمد الرازي (1149 ـ 1209م) متكلم فيلسوف ومفسر للقرآن، كان شافعياً أشعرياً، له الكثير من المصنفات منها المباحث الشرقية، ولباب الإشارات في الفلسفة، وأصول الشافعية، ومناقب الإمام الشافعي في الفقه، وله تفسير للقرآن (مفاتيح الغيب). جمع بين الكلام والفلسفة والدين وردّ على المعتزلة الذين كثيراً ما ناظرهم.

قال إمام الحرمين[1]: ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدّد بل انعقد الإجماع على نفي كلام قديم ثانٍ، ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد، فحكمنا بأنه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات. وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك هذا المعنى أقول: فعلى هذا تكون دلالة اللفظي على النفسي على ما اشتهر، دلالة الفرع على الأصل، والأثر على المبدأ لا دلالة الألفاظ على المعاني. كما يتبادر في بعض تقريراتهم، كما ذكروا في إثبات الكلام النفسي، من أن الآمر والناهي والمخبر يجد في نفسه معاني يعبّر عنها بالألفاظ التي نسميها الكلام الحسي. وذلك المعنى الذي يجده المتكلم في نفسه ويعبّر عنه بأي لغة شاء، مع وحدة ذلك المعنى، هو الكلام النفسي. فإن هذا التقرير يدل على أن الكلام هو المعاني المدلولة عليها بالألفاظ. وكذا يفهم هذا من كلماتهم في مواضع شتى من بحث الكلام على ما يظهر لمن تتبع كلماتهم، وأمعن في تقريراتهم، لكن يأبى عنه ما نقلته عنهم وعن إمام الحرمين في آخر البحث. وإن قالوا بأن الصفة التي مبدأ الأنواع، والأنواع يتحصّل بسبب تعلّقاتها مدلول جميع الألفاظ المتنوعة، بدلالة الوضع. فلا يخفى أنه غير معقول ولا مقبول، وبالجملة كلامهم في حقيقة الكلام لا يخلو عن اضطراب.

(1) أبو المعالي الجويني (1028 ـ 1085م)، أشعري العقيدة، شافعي المذهب، ولد بنيسابور ودرس فيها ثم رحل إلى بغداد ودرس بمكة والمدينة ولقب بإمام الحرمين، بنى له حاكم نيسابور المدرسة النظامية، له عدة مصنفات منها: (البرهان) و(الورقات)، في الفقه وفي علم الكلام: (الشامل) و(الإرشاد). أنظر الموسوعة العربية الميسرة ص 217.

# فصل في السمع والبصر

والدليل على أنه سميع بصير، أن كلّ حي يصح كونه سميعاً بصيراً، وقد ثبت أنه حي يصح أن يكون سميعاً بصيراً، وما صح في حقه تعالى يكون ثابتاً بالفعل لأن كل ما هو له بالقوة فهو بالفعل، لتعاليه عن التغيير والتجدّد، وعن القابلية لهما، إذ القبول المتّصف نقص.

وأما المقدمة القائلة بأن كل حي يصح أن يكون سميعاً بصيراً فدليلهم عليه طريق السير. وهو أن يقال لا شيء من الجماد بسميع أو بصير، وإذا اتصف بالحياة اتصف بهما إن لم يمنع مانع من نقصان خلقي أو آفة طارئة. وإذا تتبعنا أوصاف الحي لا نجد وصفاً يصلح سبباً لصحة السمع والبصر سوى الحياة، فهي السبب لهما لا غير، وأنت خبير بأن طريق السير ليس من طرق اليقين، بل الحاصل بهما ليس إلا الظن والتخمين، فالتعويل ليس إلاّ على الأدلة السمعية؛ وإجماع الأمة بل إجماع الأمم كلها على الاستدلال العام وهو الاستدلال بأن المتّصف بهذه الصفات لا شك أنه أكمل ممّن لم يتصف بها، فعدم اتّصاف الواجب يوجب نقصاً في ذاته. وبالنسبة إلى مخلوقاته من الإنسان والحيوان فإن أورد النقص بمثل الماشي، يجاب بأن أمثاله ليس كمالاً مطلقاً. وإن كان كمالاً من وجه فيجب براءة الباري عن أمثال هذا. وعورض بأنهما إن كانا قديمين لزم قدم المسموعات والمبصرات، وإن كانا حادثين يلزم كون الباري محلاً للحوادث. والجواب أنهما قديمتان والمتعلّق والمتعلّق حادثتان، واعترض أيضاً بأنه تعالى لو كان حياً سميعاً بصيراً لكان جسماً. لأن الحياة إما اعتدال نوعي للمزاج الحيواني أو صفة تابعة لذلك الاعتدال. والمزاج كيفية جسمانية والسمع والبصر تأثير الحاستين المخصوصتين من المحسوسات، ولا شك أن الحواس قوى جسمانية، فلزمت الجسمية من كل

منهما. والجواب منع كون حقائق الصفات المذكورة ما ذكر، ومنع اشتراطها به أيضاً، غاية الأمر مقاربتها للمعاني المذكورة في الشاهد، ولا يلزم منها كونها إيّاها ولا اشتراطها بها متعارض لها في الغائب، فإن قيل إن هذه الدلائل تدلّ على تقدير تمامها على كونها تعالى ذائقاً لامساً، مع وجوب تقديس الله وتقدّسه عنها. قلت مفهومات هذه الصفات ليس محض إدراك المذوق والملموس والمشموم، بدليل صحة قولنا شممت تفاحة وما أدركت رائحتها. فإن الشمّ لو كان إدراك المشموم ما صحّ إثباته، مع سلب الإدراك. وكذلك الذوق واللمس، بل مفهوماتهما اتصالات جسمانية تقارن الإدراكات المذكورة في الشاهد. ولذلك وجب تقديس الباري وتقدّسه الثابت بالدلائل السنمعية والعقلية، ليست إلاّ كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات. وأما كون السمع والبصر صفتين متغايرتين للعلم فليس عليه من دليل بل الظاهر رجوعهما إلى العلم الشامل تعلّقه لكل ما يصح أن يعلم، لأن المفهوم من السميع والبصير إذا لم يكن المراد بهما معنى الإدراك بالحاستين المخصوصتين ليس إلا معنى العلم بالمسموعات والمبصرات، فيرجعان إلى العلم، غير أنهما اختصّا من العلم المطلق باختصاص متعلقهما. وأيضاً ليس الحكم بمغايرتهما للعلم المطلق أولى من الحكم بمغايرة سائر أنواع العلم المتنوعة، باعتبار التعلّق بالمتعلقات المتنوعة كالعلم بالمشمومات والمذوقات وسائر أنواع العلم.

# فصل في الإرادة

إعلم أن ثبوت الإرادة قد بيّن في فصل القدرة، والآن نُبَيّنُ ما وقع من الإختلاف في تبيين معناها وحقيقتها وبعض أحوالها، وما خالف أحد من أهل ملتنا بل سائر الملّيين أيضاً في أنه تعالى فاعل بالاختيار، وأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد. والكتب المنزّلة قاطعة به والأنبياء قاطبة منادون بأعلى الصوت عليه، ولكن اختلف في حقيقتها وحدوثها وقدمها. وعند أهل الحق هي صفة قديمة قائمة بذات الله موجودة بوجود زائد على وجوده، وقد ذكرنا الأدلة الدالة على ما قالوا.

وعند الكرامية[1] هي صفة حادثة قائمة بذات الله وهو باطل لاستحالة قيام الحوادث بذات الله تعالى كما سنبيّنه، ولأنها إذا كانت حادثة لا بدّ من أن يصدر عن الفاعل المختار لما ذكرناه، فيحتاج إلى إرادة أخرى. والكلام فيها كذلك، فيلزم التسلسل في الإرادات وهو محال.

أقول قد عرفت ما فيه، وعند الجبائي[2] صفة قائمة بذاتها حادثة. وأنت تعلم أنّ بين القيام بالذات وكون الشيء صفة تضاداً ظاهراً، وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة، وهو قريب من أقوال الفلاسفة أنها تمثل نظام الموجودات من الأزل إلى الأبد، في العلم الأزلي، من حيث اشتماله على المصالح التامة والمنافع العامة وهو المسمى عندكم بالعناية الأزلية كما مرّ.

(1) ورد ذكرها سابقاً.

(2) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجُبّائي، أبو علي، من أئمة المعتزلة وإليه تنسب طائفة الجبائية، توفي سنة (303هـ).

وعند الكعبي[1]، وكثير من معتزلة بغداد أن إرادة الله لفعله علم به، وكونه غير مكرهٍ ولا ساهٍ. ولفعل غيره أمره، فلا يكون غير المأمور مراداً عندهم.

وعند النجار[2]، إرادة الله مطلقة كونه غير مكره ولا ساه. والأشبه من بين هذه الأقوال ما قال به المحققون من المعتزلة، من أنّ الإرادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة، وهو المسمّى عندهم بالدّاعي. واحتجوا عليه بأنه لا نشك في أنها فعل المريد، بدليل الإسناد إليه في الشرع والعرف مثل قوله:

**﴿منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة﴾**[3].

وقوله: **﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾**[4]. مثل أن يقال في المشهور المستعمل فلان يريد وفلان يكره. وبدليل جريان المدح والذم والثواب والعقاب في الشرع والعرف على المريد لإرادته. وإذا كانت فعلاً، فلا بدّ أن يشعر بها الفاعل المختار، ولكن نجد في أنفسنا أنّا لا نشعر بشيء حين ما فعلنا فعلاً، بإرادتنا سوى الداعي الخلّص أو المرجّح الصادق، فهي هو لا غير.

أجيب، بمنع كون الإرادة فعلاً صادراً بالاختيار، ومنع دلالة ما ذكروه في معرض الدليل عليه. أما المنع الأوّل فبناء على أنها لو كانت فعلاً صادراً بالاختيار لاحتاجت في صدوره إلى إرادة أخرى، وهي إلى أخرى، إلى أن يدور ويتسلسل، مع أنّا نجد من أنفسنا حين ما فعلنا فعلاً أن ليست لنا إلاّ إرادة واحدة وأما المنع الثاني فبناء على أنّ المدح والذم لا يستلزمان كون ما

---

(1) هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي الخراساني، أبو القاسم، أحد أئمة المعتزلة وإليه تنسب طائفة الكعبية، توفي ببلخ سنة 319هـ. أنظر الأعلام 4/ 65 ـ 66.

(2) هو الحسين بن محمد بن عبد الله البخاري الرازي، أبو عبد الله، أحد أئمة المعتزلة وإليه تنسب طائفة البخارية له كتب منها البدل في علم الكلام والكثير من المناظرات، توفي نحو 220هـ. أنظر الأعلام 5/ 123.

(3) سورة آل عمران: الآية 152.

(4) ورد خطأ في الآية، والصحيح: **﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾**. الأنفال: الآية 67.

يجريان عليه فعلاً فضلاً أن يكون اختيارياً. فإن المدح والذم يجريان على الصفات اللازمة أيضاً. والثواب والعقاب إنما هما لكون متعلّق الإرادة اختيارنا، أو لكون بعض الدواعي والأسباب اختيارياً، لا لأن نفسها اختياري، والوجدان يشهد أن العلم بالمصلحة غير الإرادة. وإنما هو مرجّح تعلقها ومعينها، بعد أن كانت مستوية النسبة لطرفي الفعل كما ذكرنا. ولعلّ مراد القائلين به نفي الإرادة عن الواجب تعالى. والقول بأنه تعالى من حيث علمه بالمصلحة في فعل، تكون علّة تامة لذلك الفعل. ويوجده من غير احتياج إلى أمر آخر. فيؤول قولهم هذا إلى قول الفلاسفة بالعناية الأزلية، وهو بالحقيقة قول بالإيجاب. وإن كانوا يثبتون الإرادة في ظواهر أقوالهم. **قال رضي الله عنه: وأما الفعلية فالتخليق والإنشاء والإبداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل**. والأسماء الفعلية ما ثبت له بالنسبة إلى الفعل ويكون في مفهومه دلالة على فعلٍ ما، كالأمثلة المذكورة. إلاّ أنّ الأمثلة أمثلة الصفات في الحقيقة لا أمثلة الأسماء. إذ الإسم لا بدّ أن يكون محمولاً على المسمى لذكر موضع المشتقات، نأخذ اشتقاقها بنوع مسامحة، واختار التخليق على الخلق لشيوع إطلاق الخلق بمعنى المخلوق. وهذه الصفات متقاربة المعنى، فإن التخليق هو التقدير أو الإيجاد مع التقدّر، والإنشاء ابتداء الخلق والإبداع اختراع الشيء، لا عن شيء دفعة واحدة، والصنع هو تركيب الصورة بالعنصر.

واعلم أن أهل الحق اختلفوا في أنّ لله صفات موجودة أزلية غير الصفات السبعة المذكورة التي جعلها الإمام رضي الله عنه أمثلة الأسماء الذاتية أم لا، ومنعه البعض متمسكاً بأنّ ما لا دليل عليه يجب نفيه، خصوصاً في شأن الواجب. وبأنه لو كانت له صفة أخرى لعرفها العارفون من المؤمنين المكلّفين بكمال المعرفة بالذات والصفات.

وفساده ظاهر لأن اللازم عدم العلم لا العلم بالعدم، والتكليف بقدر الوسع. فيجوز أن يعجزوا عن العلم مع أن عدم معرفة العارفين أو بعضهم بصفات أخرى ممنوع، وما قيل من أن طريق معرفة الصفات منحصر في الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص وهما لا يدلاّن على صفة أخرى ممنوع أيضاً الانحصار، وعدم الدلالة بل يجوز أن يكون طريق آخر مثل إطلاقات الشرع، ويجوز أن يدل طريق تنزيه النقائص لالتزام عدم ثبوتها ثبوت نقصها،

التي هي نقيصة، كما قال المانعون بمثله في السميع والبصير لا فرق.

وأثبت الآخرون صفات أخرى منها البقاء وأثبته الشيخ الأشعري بأن اتصافه بالبقاء ضروري ولا معنى للإتصاف إلا قيام الصفة بذاته وليس هو الوجود بعينه لأن الوجود يوجد بدونه في مثل الأعراض الآنية. واحتج النافون لوجود البقاء بأن الواجب لو كان باقياً ببقاء غير ذاته لزم احتياجه في بقائه إلى الغير، وللزم الدور أيضاً. لأن الذات يحتاج في وجوده في الزمان الثاني إلى صفة بقائه، والبقاء أيضاً محتاج إلى وجود الذات في الزمان الثاني أيضاً، لضرورة احتياج الصفة إلى وجود الذات القائمة هي بها في جميع أوقات قيامها بها. أقول احتياج الذات إلى البقاء على تقدير وجود البقاء غير لازم فإن الذات مقتضية لوجوده، بحيث يمتنع انفكاك الوجود عنها. ويلزم من ذلك عروض صفة البقاء لها متأخراً عن رتبة الذات وعن رتبة الوجود. فاللازم ليس إلاّ احتياج اتصاف الذات بالبقاء إلى البقاء لضرورة احتياج النسبة إلى المنتسبين، لا احتياج الذات في وجوده إلى البقاء العارض له بإيجابه، فلا دور ولا استحالة فتأمل. وأصعبه ما يحتج به النافي على المثبت، أنه لو كان البقاء موجوداً لكان متصفاً بالبقاء. لأنه على تقدير وجوده لا يغني لاستلزام فنائه فناء الذات. والكلام في بقاء البقاء كالكلام فيه، فيكون له بقاء أيضاً وهلم جراً. فيلزم التسلسل إذ لا جائز أن يقال أنّ بقاء البقاء ليس بموجود في الخارج واتصاف البقاء به اتصاف عقلي، ولا أن يقال انّ البقاء باقٍ ببقائه هو عينه، لأن اتصاف بعض الباقيات بالبقاء في الخارج، وبعضها في العقل وبعضها بالبقاء الزائد وبعضها بالبقاء الذي هو نفس الباقي، وفرق بلا فارق وترجيح بلا مرجّح.

وما قيل من أن البقاء الوجود في الزمان الثاني فلا يتصوّر زيادته على الوجود فمدفوع بأن البقاء استمرار الوجود ومغايرة مفهوم الاستمرار للوجود بيّن بلا بيان. **ومنها التكوين** أثبته الشيخ أبو منصور الماتريدي[1] وأتباعه، ونقلوا إثباته عن القدماء الذين كانوا قبل الشيخ الأشعري. وعمدة ما احتجوا

---

(1) هو محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي، من أئمة علماء الكلام وإمام الماتريدية نسبته إلى ماتريد محلة بسمرقند، من كتبه (التوحيد) مات بسمرقند سنة 333هـ.

به عليه أنه مكوّن الأشياء بالأدلة العقلية والنقلية، وليس معنى للمكوّن إلاّ المتصف بالتكون والصفة غير الموصوف فهو صفة موجودة زائدة على الذات قديمة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وهو يتنوّع بتنوّع متعلقاته، فمن حيث تعلّقه بالمخلوق تخليق، وبالمرزوق ترزيق، وبالصور تصوير، والحياة إحياء، وبالموت إماته، فيكون تعدده وتنوعه اعتبارياً. ولعلّ ما ذكره الإمام ههنا من قوله فالتخليق والإنشاء والإبداع والصنع كلها راجعة إلى التكوين وتغايرها بملاحظة نوع اعتبار في معنى التكوين، كما أشرنا إليه. وإلا فما نقل عن أحد إثبات صفة غير التكوين في هذه المعاني.

ومن حججهم على ثبوت التكوين أنه تعالى تمدّح في الأزل بأنه الخالق الباري المصوّر، ولو لم يثبت التكوين في الأزل لكان كذباً وتمدّحاً بما ليس فيه. وأيضاً هو صفة كمال يجب اتصاف الباري به أزلاً وأبداً وإلا لجاز اتصافه بنقيضه الذي هو نقيصة.

والجواب عن الجميع أنّ اللازم بما ذكر ليس إلاّ اتصاف الباري بالتكوين وليس من ضرورته وجود التكوين في الخارج، لم لا يجوز أن صفة نسبية يكون الإتصاف بها عقلياً لا خارجياً، كسائر المفهومات النسبية. وإن أريد بالتكوين الصفة الثبوتية التي هي مبدأ الإضافة فلا نسلّم أن هناك صفة كذلك غير القدرة. ولا دليل على ثبوت صفة غير القدرة يكون مبدأ للإضافة التي هي الإخراج من العدم إلى الوجود. ومثبتي التكوين لن يقولوا القدرة لا يجب بها الفعل والتكوين يجب به الفعل، فهو غيره. إذا انضمت الإرادة إلى القدرة يجب الفعل. ولعل الإمام رضي الله عنه أثبت هذه الأسماء اتباعاً لظواهر النصوص الدالة على ثبوتها، مع سلامتها من المعارضات الدالّة نفيها. وهكذا ينبغي أن يكون الإعتقاد والإنقياد للآيات المنزلة لإرشاد العباد، أو أراد إثبات الإتصاف بالأسماء والصفات سواء كان الإتصاف في الخارج لثبوت الصفات فيه، أو في العقل.

ومن الصفات التي اختلف في ثبوتها القِدم أثبته أبو سعيد[1] من الأشاعرة، والكلام فيه قريب من الكلام في البقاء، ومنها الإستواء بدلالة قوله

---

(1) هو أسعد بن أبي نصر بن الفضل العمري الميهني، اشتهر بحسن النظر واتصف بقوة الجدل توفي سنة 527هـ. أنظر تبين كذب المفتري ص 320.

تعالى: ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[1]. وعن الشيخ أنه صفة زائدة مغايرة للصفات السابقة وإن لم نعلم حقيقتها، مع أنّا نعلم أن حقيقتها ليست الإستواء الجسماني الدّال عليه لفظ الإستواء دلالة وضعية أوليّة، وقال الأكثرون هو الإستيلاء، فيؤول إلى القدرة، كما قال قائلهم: قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودمٍ مهراق. وقيل هو القصد مثل قوله تعالى: ﴿**ثم استوى إلى السماء**﴾[2] فيؤولَ إلى الإرادة، لكن تعدّيه الإستواء بعلى ما يبنى عن معنى القصد، واعترض على المعنى الأول بأن الإستيلاء يشعر بسبق المغالبة والمقاومة، وهما يستحيلان في حقه تعالى. وأيضاً استيلاؤه عام على الكلّ، فما وجه تخصيص استيلائه على العرش. والجواب أن إشعار الإستيلاء بالمغالبة والمقاومة ليس أظهر من إشعار لفظ الغالب في قوله تعالى: ﴿**والله غالب على أمره**﴾[3]. والتخصيص لكون استيلائه على غير العرش مسبباً في استيلاء على العرش، فخصّ بالذكر بطريق الأولى **ومنها الوجه واليدَ**، دلّ عليهما قوله تعالى: ﴿**ويبقى وجه ربك**﴾[4] ﴿**يد الله فوق أيديهم**﴾[5]. فهما صفتانِ ثابتتان لله تعالى، لأن الصوارف العقلية صرفهما عن ظاهرهما وقال الأكثرون إن الوجه عبارة عن الذات، واليد عن القدرة، **ومنها العينان** قال الله تعالى: ﴿**تجري بأعيننا**﴾[6] ﴿**ولتصنع على عيني**﴾[7]. **ومنها الجنب** قال تعالى: ﴿**يا حسرىَ على ما فرّطت في جنب الله**﴾[8]. وقال الشيخ إلى أنّها صفات زائدة، وقال الآخرون المراد من العين البصر ومن الجنب الأمر ومعنى ﴿**في جنب الله**﴾[8] في أمر الله: **ومنها القدم** وفي الحديث «فيضع الجبّار قدمه في النار فيقول قط قط»[9] وفي رواية «حتى يضع رب العِزة فيها

---

(1) سورة طه: الآية 5.
(2) سورة فصلت: الآية 11.
(3) سورة يوسف: الآية 21.
(4) سورة الرحمٰن: الآية 27.
(5) سورة الفتح: الآية 10.
(6) سورة القمر: الآية 14.
(7) سورة طه: الآية 39.
(8) سورة الزمر: الآية 56.
(9) الحديث أخرجه البخاري 2/ 115 كتاب التفسير، باب: قوله وتقول هل من مزيد. وأخرجه مسلم (4/ 2186) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها؛ باب: النار يدخلها الجبارون والجنة يدخلها الضعفاء. وأخرجه الترمذي (4/ 596) كتاب صفة الجنة... باب: ما جاء في خلود أهل الجنة وأهل النار وأخرجه أحمد (2/ 349) و(3/ 13).

قدمه»[1]. **ومنها الاصبع** قال ﷺ: «قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء»[2]. **ومنها اليمين** قال تعالى: ﴿**والسموات مطويات بيمينه**﴾[3] وكلّها عند علماء الأشاعرة صفات ثبوتية، لا هو مثل صفات المخلوقين ولا المراد منها الجوارح، كما يفهم من ظواهر الألفاظ لأن الأدلّة القطعية دلّت دلالة قاطعة بتجرّده وتعاليه عن الجسمية، وعن الأحوال الجسمانية. فلا بد في الإعتقاد بثبوتها، وإن لم يعلم حقائقها وماهياتها. ولعل الإشارة بالقدم الإلهي إلى نوع من التخليق يخلق به الله خلقاً آخر، آخر الخلق. فيملأ بها ما خلا من جهنم. ولقد ورد في الأثر أنّ الله تعالى خلق الجنة والنار، وهيأ في كل منهما موضعاً لكل أحد من الثقلين، ثم إذا دخل أهل الجنة وأهل النار النار تبقى في كل منهما المواضع المهيأة للفريق الآخر خالياً، فيورث الله أهل الجنة مواضع أهل النار في الجنة، تكرماً منه إليهم، وذلك هو جنّة الوراثة المشار إليها في القرآن، لقوله تعالى: ﴿**تلك الجنة التي نورث من عبادنا**﴾[4]. وأما مواضع أهل الجنة في النار فلكون إيراثها أهل النار مخالف للكرم الإلهي يخلق الله خلقاً آخر على مزاج لا يتعذب من النار، بل يتنعم بها فيملأ بها المواضع الخالية من النار، فلمناسبة ذلك الخلق القدم من حيث كونه في المرتبة الأخيرة من الخلق، كالقدم من البدن عبّر عن خلقها بالقدم، **قال رضي الله عنه: «لم يزل ولا يزال بصفاته وأسمائه** كرّره توكيداً وتمهيداً لما بعده من **قوله رضي الله عنه: لم تحدث له صفة ولا اسم»** فإن كان يفهم عدم حدوث صفة واسم له تعالى من كونه أزلياً بصفاته وأسمائه الذاتية والفعلية، لكن لكون القضية الأولى محملة وفي صورة المهملة أردفها بالتفصيل والسلب الكلي عن حدوث صفة ما واسم ما، لأن المقام مقام تعليم العقائد الدينية للخواص والعوام فيقتضي التوكيد بالتكرير وبالتفصيل، بعد الإجمال وبالتصريح بعد التعريض. ثم معنى قوله لم تحدث له صفة أي صفة

---

(1) المرجع السابق.

(2) الحديث أخرجه مسلم: (4/ 2044) كتاب القدر ـ باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء.

(3) سورة الزمر: الآية 67.

(4) سورة مريم: الآية 63.

موجودة ولا اسم موجود فإن الحدوث في اصطلاح القوم عبارة عن الوجود بعد العدم. وأمّا المفهومات الغير الموجودة الثابتة في نفس الأمر ثبوتاً عقلياً بعد ما لم يثبت فيعبّر عنها بالمتجدّد، وعن ثبوتها بعد ما لم يثبت بالتجدد. وهي ثلاثة أقسام: الأول الأحوال مثل العالمية والقادرية[1] وجوّز أبو الحسين(ع2) تجددها في ذات الله تعالى ومنعه غيره. الثاني الإضافات والنسب ككونه مع طفوليّة زيد ثم مع شبابه ثم مع شيخوخته ثم مع هرمه، وتجدّد هذا القسم فيه اتفاقي. الجواز الثالث السلوب، فما كان منها سلب شيء مستحيل في حقه فدوامه واجب وتجدده ممتنع، وما ليس كذلك فجائز التجدد. وأما الحوادث الموجودة بعد العدم فما جوّز قيامها بذات الله، وحلولها فيه إلا المجوس[2] والكرامية واستدل المانعون بوجوه أحدها، إنه لو جاز قيام الحادث بذاته تعالى لجاز في الأزل وإلاّ لكان القيام ممتنعاً في الأزل. ثم يجوز فيما لا يزال وهو الانقلاب المحال المستلزم لانفكاك لازم الذات عنها. فإذا كان جميع أجزاء الأزل ظرفاً لجواز القيام، يجوز أن تكون جميع أجزاء الأزل ظرفاً للقيام نفسه، لأنه بعدما جاز القيام بحسب الذات والحادث، ولا فرق بين أجزاء الزمان، حتى يقتضي بعضه امتناع وقوع القيام فيه، فيجوز أن يكون كل جزء يكون ظرفاً لجواز القيام ظرفاً للقيام نفسه، فإن طرأ الإمتناع على أن يكون بعض الأجزاء ظرفاً للقيام فهو يكون لأمر مغاير للذات والحادث. وأجزاء الزمان فهو امتناع بالغير وغير منافٍ للإمكان الذاتي، فيلزم إمكان أزلية الحادث وهو باطل. لأن المنافاة بين الأزلية والحدوث ظاهرة، وعلى ما قررناه هذا الوجه لا يرد ما أورد من أنّ اللازم ليس إلاّ أزلية الإمكان، وهو لا يستلزم إمكان الأزلية، لكن يرد على هذا الوجه أنه إن أريد بلزوم جواز أزلية الحادث أزلية مع وصف حدوثه فظاهر أنه ليس بلازم من الدليل المذكور، وإن أريد جواز أزلية بحسب ذاته، فظاهر أنه لاستحالة فيه، بل المحال جواز أزلية الحادث مع وصف حدوثه، وقرّر صاحب المواقف

(1) طريقة صوفية تنسب إلى عبد القادر الجيلاني تدعو إلى التقوى. أنظر الموسوعة العربية الميسرة ص 1359.

(2) كلمة إيرانية الأصل منها المجوسية وردت في القرآن غير مرة، تطلق على أتباع الديانة الزرادشتية، قالوا بإله الخير وإله الشر، اهومان واهورامازدا.

هذا الوجه، بأنه لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز أزلاً، وإلاّ لزم الانقلاب. وإذا كانت القابلية للإتصاف بالحادث أزلياً يلزم أزلية الحادث، لأن القابلية نسبة لا تتحقق بدون المنتسبين. فردّ عليه بعد ورود ما ورد على تقريرنا، أنّ النسبة إذاً، تحتاج في تحققه إلى ذات المنسوب لا إلى وجوده الخارجي، حتى تلزم أزليّة الحادث. وعجباً منه أنه أجاب عن هذا الوجه بأن اللازم هو أزلية الصحة، والحال هو صحة الأزلية، فأين أحدهما من الآخر. ومعلوم أنّ التقرير المذكور لا يتوقف تمامه على لزوم صحة الأزلية، بل يتم بلزوم أزلية الصحة؛ الاستلزام تحقّق النسبة، فحقق المنتسبين على ما قال. ويردّ على تقريره أيضاً أن إمكان صدور جميع الممكنات عن الله أزلية عند المستدل أيضاً، فيلزم المحذور المذكور البتة.

الوجه الثاني: أن الحادث الذي فرض اتصاف الواجب به إن كان نقصاً يمتنع اتصافه به، وإن كان كمالاً يلزم خلوّ الواجب عن ذلك الكمال قبل حدوثه وهو محال. يردّ عليه أنه يجوز أن يكون الكمال أمراً كلياً يتحقق في ضمن أفراده، ولا يقبل كل فرد منه البقاء، فيتعاقب الأفراد ويكون كلّ سابق معداً للاحق. ويتصف الواجب في ضمن كلّ فرد بالكمال المطلق، فلا يلزم خلوّه عن الكمال المطلق في وقت ما أصلاً. أو يكون بقاء كل كمال موجباً لخلوه عن الكمالات الغير المتناهية، فلرجحان الاتصاف بالكمالات الغير المتناهية، على الإتصاف بالكمال الواحد، ولاستلزام الإتصاف بالواحد، الحرمان عن الإتصاف بالكمالات. يكون الكمال التام في الخلوّ عن الكمال الواحد في المدد التي قبل حدوث ذلك الواحد. أقول: ويُرد أيضاً على هذا الوجه أنه يجوز أن لا يكون الحادث الذي فرض اتصاف الواجب به نقصاً ولا كمالاً، بل يستوي وجوده وعدمه ويتفق اتصاف الباري به سبب ما لا بدّ لنفي ذلك من دليل الوجه الثالث: إنّ قيام الحادث يوجب تأثره عن غيره وهو عليه محال، ويردّ عليه أنه إن أريد بتأثره عن غيره حصول الصفة له بعد ما لم يكن، فلا تسلم استحالته، وكيف وهو عين المدّعي. وإن أريد أن ذلك الحادث لا بد أن يكون له سبب غير الذات، فلا نسلّم لزومه، لِمَ لا يجوز أن يصدر عن الذات، إما بالاختيار أو بالإيجاب. ويكون سبب تأخره إلى وقت حدوثه يلاحق الحوادث المعدّة بعضها بعضاً.

الوجه الرابع: إن حدوث الصفة في ذاته يستلزم سبق ضده عليه،

وضده أيضاً حادث، لأنه لو كان أزلياً لكان أبدياً، فلما لم يكن أبدياً لم يكن أزلياً أيضاً. وذاك الضد أيضاً مسبوق بضد. أما عين الضد الأول أو غيره فالذات لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، فيلزم حدوث الواجب سبحانه، وأورد عليه منع لزوم ضدّ لكل صفة وعلى تقدير لزومه لزوم سبقها عليها، ومنع لزوم حدوث ما لا يخلو عن الحوادث، لأنّ دليلهم عليه لزوم أزلية الحادث وهو ممنوع، بل اللازم أزلية القدر المشترك بين تلك الحوادث لا أزلية واحد معين منها، فإنّ الأزل ليس عبارة عن جزء معيّن من الزمان، حتى يقال ما يكون ذلك الجزء ظرفاً لوجوده من تلك الحوادث يكون أزلياً، بل الأزل عبارة عن زمان ممتد غير متناه وغير منقطع في جانب الأوّلية. فكل حادث أخذ فقبله حادث آخر. فكما لا إنتهاء للأزمنة في ذلك الجانب، لا إنقطاع للحوادث أيضاً. هذا وإذ قد سمعت الأدلة والإيرادات الموروودة عليها فاعلم أنّ تلك الإيرادات، أكثرها أوهام تخدع بها الأفهام القاصرة والقلوب القاسية. ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. والحقّ أن الكمال التام والغنى المطلق لا شبهة في أنهما لا يتحققان، إلاّ بكون الكامل أزلياً بالذات والصفات بحيث تكون كمالاتها بالفعل، ولا يحتاج في اتصافها بالكمال إلى حوادث غير متناهية. لا بأن تكون أزلاً وأبداً في الاستكمال والخروج من النقص إلى الكمال بتوسّط الحوادث التي تلحق وجود كل منها زوال، ومع ذلك لا يتيسر له أصلاً بالفعل، كما لنا، ولا تتفرع قطعاً عن الطلب والاستكمال. فإذا لم يتيسّر الكمال المطلق، والغنى له سبحانه، وكان واجب الوجود الموجد كلّ موجود متصفاً بالنقص، فأين الكمال؟ فهو تصوّر باطل، وفرض محال. واحتجت المخالف بحدوث الخلق والتكلّم والسمع والبصر لحدوث المخلوق، والكلام والمسموع والمبصر. والجواب ما أشير إليه مراراً من أنّ الحادث في المذكورات ليس إلاّ التعلّقات والإضافات لا الصفات الثبوتية، والكمالات الحقيقية. واحتج أيضاً بأنه لا جائز أن يكون لوصف القدم مدخل في صحة اتصاف الباري بالصفة الموجودة، لأن القدم أمر سلبي، وهو عدم المسبوقية بالعدم والسلب، لا يكون سبباً للوجود. فتعيّن أن يكون السبب لصحة الإتصاف الصفتية فقط، وذلك المعنى مشترك بين الصفات القديمة والحادثة، فيصح الاتصاف بالحادثة أيضاً كوجود السبب. قلنا

السبب لصحة الإتصاف ليس إلاّ خصوصية الصفة، وهو ليس بعام حتى تعمّ صحة الإتصاف، مع أنه يجوز أن يكون الحدوث مانعاً لصحة الاتصاف، فيكون القدم لصحة الإتصاف من قبيل عدم المانع. ثم فصل الإمام هذا الإجمال وأورد جزئيات لتلك الكلية بطريق المثال **وقال رضي الله عنه: لم يزل عالماً بعلمه والعلم صفة في الأزل، وقادراً بقدرته والقدرة صفة في الأزل، وخالقاً بتخليقه والتخليق صفة في الأزل، وفاعلاً بفعله والفعل صفة في الأزل.** يعني لم يزل من أن يكون عالماً بعلم هو زائد على ذاته لا كما يقوله الفلاسفة والمعتزلة، من أنه عالم بذاته لا بأمر زائد عليه، والعلم صفة موجودة ثابتة في الأزل، لا أنه يكون إضافة محضة غير موجودة. ثم بين أنه تعالى هو الفاعل لا فاعل غيره، وكلّ الأشياء حوادث ومفعول له بفعله الأزلي، لا كما زعمت الفلاسفة من أنّ ما فعله أزلي أيضاً، وهو العقل الأول وحده. وسائر الأشياء بعضها أزلي وبعضها حادث. وكلها مستند إلى العقول بقوله رضي الله عنه: «**والفاعل هو الله تعالى وفعله صفة في الأزل، والمفعول مخلوق، وفعل الله غير مخلوق**». والعالم بجميع أجزائه مفعول لله لما بيّنا في مسألة القدر، فهو مخلوق، أي موجود بتأثير قدرة الله وإرادته وفعله الثابت كلّها في الأزل، كما بيّنا أن الله تعالى فاعل بالاختيار، والمخلوق عندهم محدث أي سبق بالعدم، فالعالم كلّه أفلاكه وعناصره وما تركّب منها محدث. وما خالف فيه إلا الفلاسفة لكن القدماء منهم قالوا بقدم الذوات مطلقاً وحدوث. والمتأخرون مثل أرسطو ومن تابعه قالوا بقدم العقول المجرّدة بأشخاصها، وقدم الأفلاك بموادها وصورها الشخصية، والعناصر وما تركب منها بموادها وصورها الجسمية بنوعها، وصورها النوعية لجنسها. وجالينوس[1] قال بالتوقف، وعدم القطع بالحدوث، حتى حكي عنه أنه قال لبعض تلاميذه أكتب عني أنني ما علمت أن العالم قديم أو حادث. ولما كفى عنا أرسطو ومتابعوه مؤونة إبطال مذهب قدماء الفلاسفة. اكتفينا بإبطال قول أرسطو وأدلّته، وهي أربعة: الأول: أنه لو كان العالم حادثاً لكان حدوثه لحدوث علّته التامة، ولحدوث جزء من علته، إذ لو

(1) طبيب وكاتب يوناني ولد في برجامون ينسب إليه 500 مؤلف أغلبها في الطب والفلسفة، له اكتشافات مهمة جداً في الطب توفي سنة 200م.

كانت علته التامة قديمة وهو حادث لزم تخلف المعلول عن علته التامّة، وهو محال لاستلزامه ترجّح وقت الحدوث من بين الأوقات الموجودة فيه العلّة التامة بلا مرجح، وحدوث العلة كذلك يكون لحدوث علّته، وكذا الحال في تلك العلة، وهلم جراً حتى يلزم التسلسل المحال. أجيب بأنّ الإرادة من شأنها الترجيح بين الأمور المتساوية، بلا احتياج في نفسها إلى مرجّح آخر، فيكون حدوث العالم مستنداً إليه بلا لزوم محال أصلاً، وإن سلّم احتياجه إلى مرجّح آخر فيجوز أن يكون له تعلقات مترتبة غير متناهية، كلّ سابق منها مرجّح للاحق، ولا يمتنع بمثل هذا التسلسل لكونه تسلسلاً في الأمور الإعتبارية الغير موجودة في الخارج. ويجوز أن تكون تعلّقات الإرادة بعضها مُعدّ للبعض، فلا تكون جميعها مجتمعة في الوجود. وجريان برهان التطبيق إنما هو في الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود، والحق في الجواب ما حققناه في بحث القدرة، من كون الداعي المرجّح لتعلق إرادة الله بحدوث العالم، اقتضاء عظمة شأنه، تفرده بالقدم وإيجاده للعالم من كتم العدم، وكون المخصوص بوقت الحدوث كونها أوّل جزء من الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك الأعظم، فيكون اختصاص وجود الفلك الأعظم به لاقتضاء الفلك حركته، واقتضاء حركته مقدارها. ثم تترتب الأفلاك والعناصر في الأزمنة اللاحقة بحسب القرب والمناسبة في الطبع للفلك الأعظم، ولا زمان أصلاً قبل وجود الفلك الأعظم حتى يقال، إنّ الفلك لِمَ لمْ يوجد في تلك الأزمنة السابقة، ولمَ تأخر وجوده إلى الوقت المعلوم. وعورض دليلهم هذا بالحوادث المشاهدة حدوثها فإنّها لا بد من إستنادها إلى حادث آخر، على ما قيل، وذلك الحادث إلى حادث آخر وهلم جراً حتى يتسلسل. وأجابوا عن هذه المعارضة، بالتزام التسلسل في الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية، لعدم دلالة دلائل استحالة التسلسل إلا على بطلان تسلسل الأمور المترتبة المجتمعة في الوجود، لا على بطلان تسلسل الأ مور المتعاقبة لاحتياج التطبيق بين الجملتين على اجتماع أحدهما في الوجود، وكذا كونهما معروضاً للعدد المعيّن في برهان التضايف. فإن جميع الآحاد إذا لم تكن مجتمعة في الوجود يحتاج التطبيق والاتصاف بالعدد المعين إلى اعتبار المعتبر كلاً من الأحاد، فينقطع بانقطاع الإعتبار ولا يتم التطبيق ولا المعروضية بالعدد المعين حتى لزم نقصان إحدى الجملتين

المطبقتين أو المتضائفين[1]. ويردّ عليهم جريان هذه البراهين في الحوادث المذكورة، بحسب حصولها في علوم المبادىء العالية مجتمعة مترتبة من حيث كون العلم بالعلل علة للعلم بالمعلولات عندهم، ولما ورد عليهم أنه يجوز أن تكون العلل الحادثة لحدوث العالم أيضاً متعاقبة لا مجتمعة، كما ذكرتم في الحوادث اليومية أجابوا عنه أيضاً بأن الحوادث المتعاقبة، لا جائز أن يكون كلّ سابق منها مؤثراً في اللاحق وإلا لزم اجتماع جميعها في الوجود، ولزم المتسلسل المحال لأن وجود المعلول لا بدّ أن لا ينفك عن وجود العلة المؤثرة، فتعيّن أن يكون عليه السابق منها للاحق بطريق الإعداد، فيكون كل سابق معداً للاحق. وتعاقب المعدّات لا بدّ وأن يكون في محل مستعدّ يعدّ ذلك المحل كلّ من تلك المعدّات لقبول اللاحق، وإلاّ فتلك الحوادث متباينة لا مناسبة بينها، إذ طريق المناسبة بين الشيئين بدل المؤثرية والمتأثرية. أما حلول أحدهما في الآخر أو حلولهما في ثالث. وقد بيّنا أن ليس بين الحوادث المفروضة مناسبة التأثير والتأثر ومعلوم أنه لا يمكن أن يحلّ بعضها في بعض، وإلا لزم اجتماعها للزوم اجتماع الحال مع المحل، فإذا لم يحلّ جميعها في محلّ لزم التباين وعدم المناسبة أصلاً بينها. فالمحلّ لتلك الحوادث لا يكون إلا من قبيل الأجسام، لأن المجرّد لا يقبل التغير والتجدد فيلزم قدم شيء من الأجسام، حتى يمكن تعاقب الحوادث المعدّة على الدوام. فلا يتصور هذا القول على قول من قال بحدوث الأجسام. وتلك الحوادث هي الحركات الفلكية المتجدّدة المتعاقبة المتبدّلة بسببها أوضاع الفلك المعدّة كل وضع سابق منها للوضع اللاحق. ويسبب تلك الأوضاع المتبدّلة تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصورة والأعراض، فيفيض عليها من مباديها. فالأوضاع المتبدّلة الحاصلة من الحركات الدورية الإرادية المتجددة المنصرمة بالذات هي الواسطة بين عالم المتغيّر وعالم التقرر، من المجردات الدائمة الوجود والعقول المتعالية عن سبق العدم ولحوقه. ولولا ذلك لما أمكن ارتباط المتغيرات بالعلل الأزلية. هذا ما قالوا ويردّ عليه منع حصرهم طريق الإعداد في حلول الأشياء المعدّة بعضها بعضاً في محل واحد، لمَ لا يجوز أن تكون بعض

(1) المتضايفين.

الأشياء معدّاً للبعض بحسب الذات من غير اعتبار الحلول، كما في التأثير. فإنّ عدم جواز ذلك ليس له من دليل، وسلّم انحصار طريق الإعداد في ما ذُكر لِمَ لا يجوز أن تتعاقب على واحد من المبادىء المجرّدة صفاتٍ غير متناهية في طرق المبدأ، كالإرادات المترتبة المتعلقة كل سابق بحدوث لاحق منها. وينهي من الطرف الآخر إلى حدوث العالم الجسماني ولا يكون من الجسمانيات شيء ما أزلياً أصلاً. وما قيل من أن القصود الجزئية لا يتصوّر إلا بالإدراكات الجزئية، والإدراكات الجزئية لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية، فلا يتصوّر التصور الجزئية التي لا يمكن حدوث الأشياء المتعينة المتشخصة عن المبدأ المختار إلا بها. بلا جسم، فيلزم قدم الأجسام فممنوع أيضاً. بل يكفي تعين كل واحد من التصور بحيث ينحصر في شخص واحد في الخارج وإن لم يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه. ثم على تقدير تمام هذا الدليل، فإنما يدل على قدم جسم ما لا على قدم جميع الأفلاك، بموادها وصورها والعناصر بموادها على ما استدلوا بهذا الدليل على جميعها. الثاني من أدلتهم على قدم العالم أنه لا شك أن بعض الأشياء متقدم على البعض تقدماً لا يجامع فيه المتقدم مع المتأخر، ولا بد لذلك التقدم والتأخر من مفروض بالذات منصرم ومتجدد غير قارّ يعرض لأجزائه التقدّم والتأخر بالذات ولسائرها بالعرض، باعتبار مقارنته بها، حتى يكون الشيء المقارن بجزئه المقدم مقدماً ولجزئه المؤخر مؤخراً وذلك الأمر المنصرم المتجدّد بالذات لا جائز أن يكون جوهراً أو عرضاً قارّاً لانتفاء هذه الحالة فيه، فهو عرض غير قارّ. فهو الزمان وليس إلاّ مقدار حركات مستمرة والحركة لا بدّ لها من متحرك فذلك المتحرك قديم لئلا يلزم انقطاع الزمان المستلزم وجود التقدم، والمتقدم على تقدير عدمهما وهو المطلوب.

وبتقرير آخر من البيّن أن بين حركة الشمس من مشرقها إلى مغربها مثلاً، مقدار امتدادي يمكن فيه قطع المسافة المعيّنة بالحركة المعيّنة، وقطع المسافة الطويلة من الأولى بحركة أسرع من الحركة الأولى، وبين حركتها من نقطة الإستواء إلى غروبها امتداد يمكن قطع مسافة قصيرة من كلّ واحد من المسافتين بكلّ من الحركتين، فليس كل من الامتداد في الأشياء محضاً لاتصاف الأول بالزيادة والثاني بالنقصان. وليس ذات المتحرك لأنها موجودة قبل ذلك الإمتداد وبعده، ولا شيئاً من المسافتين والحركتين لأنه واحد مع

تعدّد المسافتين والحركتين، فهو أمر مغاير لكلّ مما ذكر مقداري يسع الحركات المتفاوتة قابل للزيادة والنقصان، وبتفاوته تتفاوت الحركات الواقعة فيه، وهو لا يتفاوت بتفاوت الحركات الواقعة فيه، فالتفاوت والزيادة والنقصان إذاً، يعرض له بالذات، وللحركات بتوسطه والعرض فهو مقدار الحركة والمعبّر عنه بالزمان والحركة والزمان، وإنْ كانا أمرين غير قارّين، بحيث لا يمكن اجتماع جزأين من كلّ منهما معاً في الوجود، ويكون وجود كل جزء لآخر مشروطاً بانقضاء جزء سابق. لكن من المعلوم المحقق أن ذلك الإمتداد المتخيّل من كلّ منهما ليس وهمياً محضاً وفرضاً مجرداً من العقل. بل بين أخذ كل حركة وتركها أمر بسيط متجدد الإضافات والنسب إلى أجزاء المسافة يشهد بوجوده الحسّ، وهو من حيث ذاته أمر بسيط مستمر، وهو الذي يعبرون عنه بالحركة بمعنى التوسط. ومن حيث تبدّل نسبه وتجدّد إضافاته إلى حدود المسافة بفعل في الخيال أمراً ممتداً متصلاً غير قار، بحيث لو فرض وجوده في الخارج لامتنع اجتماع جزأين منه في الوجود، كما تفعل الشعلة المدارة في الخيال دائرة، والقطرة النازلة خطاً مستقيماً. وذلك الأمر الممتدّ الغير القار هو الذي يعبّرون عنه بالحركة بمعنى القطع، ولظهور الأمر الممتد المتخيل في بادي الرأي جرت عادتهم على أن يقيموه مقام ذلك الأمر البسيط، ويبحثوا عن أحواله. وكذلك الزمان الموجود أمر بسيط مطابق للحركة، بمعنى التوسط. ويقال له الآن [السيّال]. لكن يخيّل من تجدّد ذاته النسبية وتبدلاته الإضافية أمر ممتدّ متصل وهو الزمان المشهور وهو مقدار الحركة بمعنى القطع، فظهر مما ذكرنا أن الحركة والزمان أمران محققان، وإن كان امتدادهما خيالياً ناشئاً من تجدّدات نسبتهما.

والفلاسفة يقولون الزمان القديم، وإلاّ لكان عدمه سابقاً على وجوده سبقاً لا يجامع فيه السابق مع المسبوق، وقد بيّن أن هذا السبق لا يعرض أولاً وبالذات إلاّ لأجزاء الزمان وإذا عرض لغيره فبتوسطه، فسبق عدم الزمان على وجوده يكون بزمان آخر. وذلك الزمان الآخر إما أن يكون قديماً أو ينتهي إلى قديم دفعاً للتسلسل، فيثبت قدم الزمان وقدم الزمان يستلزم قدم الحركة، وقدم الحركة يستلزم قدم المتحرك، فيلزم قدم الجسم وهو مطلوبهم. أجيب: بأنه لا نسلّم أنّ عروض السبق الذي لا تجامع فيه، السابق مع المسبوق أولاً وبالذات ليس إلاّ لأجزاء الزمان، ولغيره بالعرض ويتوسّطه. ومن أين يلزم أن

يكون له معروض يقتضيه بالذات بحيث يمتنع انفكاكه عنه، ولـم لا يجوز أن يعرض التقدم مادة لمعروض، والتأخر أخرى، وقيل عليه القَبْلية التي لا يجامع فيها القَبْل مع البَعْد، لا يعرض حقيقة إلاّ لامتداد غير قارّ، يمتنع اجتماع أجزائه في الوجود، إذ عدم اجتماع القبل والبعد إثر امتناع الأجزاء ممّا لا جزء له أصلاً، وما له أجزاء، لكن لا يمكن اجتماع أجزائه في الوجود لا يعرض له هذا التقدم والتأخر، وإنما يعرض لماله أجزاء ولأجزائه امتناع الإجتماع، ولبعض أجزائه تقدم على البعض بحسب الذات لا باعتبار أمر آخر، حتى يحكم كلُّ عاقل منصف، إذا رجع إلى وجدانه، بأن عدم الحادث ليس بمتقدم بحسب ذاته ومفهومه على وجوده، بل المتقدّم ليس إلاّ الزمان الذي وقع فيه العدم، والمتأخر ليس إلاّ الزمان الذي وقع فيه الوجود، وأجيب أيضاً بأنه سلّمنا أنّ هذا السبق لا يعرض أولاً، وبالذات إلا لأجزاء الزمان، لكن لا نسلم أن الامتداد الخيالي الذي نعبر عنه بالزمان بفعله في الخيال أمر بسيط موجود في الخارج. بحيث تتجدد نسبته وإضافاته، ولا يلزم من فعل أمر هذا شأنه امتداداً في الخيال كون كل امتداد خيالي حاصلاً من مثل هذا الأمر. بل يجوز أن يكون الزمان خيالياً محضاً من غير وجود أمر متجدّد النسب في الخارج، هذا لكن لا يخفى أن تقدم الأشياء الزمانية بعضها على بعض تقدماً زمانياً ثابتاً في نفس الأمر، لا هو مخترع محض وفرض مجرّد من الوهم والخيال. اللهم إلاّ أن يقال ما ذكروه من تحقق الحركة بمعنى التوسّط في الخارج وارتسام الأمر الممتد منه في الخيال، وكذا ارتسام المقدار الممتد الذي يقال له الزمان في الخيال مسلّم كله بعد حدوث العالم. وأمّا فعله فلا حركة ولا زمان ولا متقدّم ولا متأخر. وأما تقدم عدم الزمان على وجوده فليس مفهوماً ثابتاً في نفس الأمر بالفعل إلاّ على معنى أنه لو تصوّر أحد ذلك العدم وفرض وقوعه في الزمان منزلاً له منزلة الحوادث الزمانية، لحكم بأنه مقدّم بالزمان على وجوده، وإلاّ فلا شيء بالفعل أصلاً من السبق والسابق والمسبوق، ولكن الأمر بالنسبة إلى علم الله أو علوم المبادىء العالية مشكل.
ثم أقول لـمَ لا يجوز أن يعرض التقدم والتأخر أولاً وبالذات لأمور مجرّدة غير جسمانية مترتبة متعاقبة مشترطة وجود كل لاحق منها بانقضاء سابق، كما ذكرنا في ترتب الإرادات أو تعلقاتها. ويكون الزمان عبارة عن الامتداد المتخيّل من تلك الأمور ولا يلزم من قدم الزمان على هذا قدم العالم الجسماني الثالث؛

من أدلتهم على قدم العالم أن العالم يمكن وجوده في الأزل وإلا لامتنع. ثم إذا وجد يلزم انقلاب الممتنع ممكناً، فتأخر الواجب عن الأزل مع إمكانه فيه ترك الجود في إفاضة الوجود على القابل له مدد. وإلا يتناهى وهو محال على الجواد المطلق، وردّ هذا الجواب بأنّ الثابت المعلوم لنا ليس إلاّ أزلية إمكان العالم على أن يكون الأزل ظرفاً للإمكان نفسه، ولا يلزم منه إمكان أزلية الوجود، على أن يكون الأزل ظرفاً للوجود. والمحال الذي هو ترك الجود من الجواد المطلق، إنما لزم من الثاني دون الأول. واعترض الفاضل الشريف بأنّ معنى أزلية الإمكان ليس إلا استمرار اتصاف الممكن بالإمكان في جميع أجزاء الأزل، ومعنى استمرار الإتصاف بالإمكان ليس إلاّ جواز الإتصاف بالوجود في كلّ جزء من أجزاء الأزل. وجواز الإتصاف بالوجود في كل جزء من أجزاء الأزل هو بعينه معنى إمكان الأزلية. فالإستلزام بين أزلية الإمكان وإمكان الأزلية مقررة؛ أورد على هذا الاعتراض الفاضل الشهير بخواجة زاده: أنه ليس من ضرورة الإمكان جواز الإتصاف بجميع أنحاء الوجود، بل يتحقق الإمكان باتصاف الممكن في الأزل بجواز اتصافه بالوجود فيما لا يزال، مع امتناع وجوده في الأزل. ففي الإستلزام المذكور إشكال أقول ويردّ على هذا الإيراد أنه من ضرورة الإمكان عدم إمتناع ذات الممكن عن الوجود مطلقاً، مع قطع النظر عن جميع الأغيار، ثم الأزل وما لا يزال من أجزاء الزمان. وأجزاء الزمان كلها متساوية في عدم اقتضاء وجود موجود وعدم المنع عنه، كما لا يخفى فعدم امتناع ذات الممكن عن الوجود في كل جزء من أجزاء الزمان لازم، فهو في الأزل لازم، وهو إمكان الأزلية. فهو لازم للذاتية الإمكان. ولا شك إن هذا وارد على هذا المورد على قواعدهم ولكن الحق ما حققناه في الجواب عن الدليل الأول من جواز امتناع الأزلية بحسب اقتضاء الحكمة تفرد الواجب بالقدم وسبق وجود الممكن بالعدم. وإن كان الأزلية بحسب ذات الممكنِ لازماً، فلا يكون تأخير الواجب وجود العالم من ترك الجود في شيء، بل اختياراً منه سبحانه ما هو الأوفق للحكمة، وهذا محض كمال فأين هو المحال.

والرابع من أدلتهم على قدم العالم أنّ كل حادث لا بدّ أن يكون مسبوقاً بمادة، تكون محلاً لاستعداداته المقرّبة له من الوجود. فتلك المادة، إن كانت حادثة أيضاً تكون مسبوقة بأخرى، فلا بدّ أن ينتهي إلى مادة قديمة، حتى لا

يلزم التسلسل. وإذا كانت المادة قديمة لكون جسم ما قديماً لأن الهيولى لا ينفك عن صورة ما البتة، والهيولى مع الصورة الحالّة فيها جسم، فعدم الجسم لازم وهو المطلوب. أما عدم انفكاك الهيولى من الصورة، وكون المركب من الهيولى والصورة جسماً فقد ذكرنا طرفاً منها، فلا يفقدها من أراد الإطلاع فليطالع ثمة. وأما كون كلّ حادث مسبوقاً بمادة ففي إثباته طريقان على ما نقل عنهم. **أحدهما**: أن كل حادث ممكن أزلاً، وإلاّ لزم الإنقلاب المحال. والإمكان الثابت أزلاً لا بد له من محل يقوم به، لأن من المعلوم أن الإمكان معنى لا يقوم بذاته، لا جائز أن يقوم بذات الحادث، لأن ما لم يثبت في نفسه لا يثبت له غيره. فالحادث قبل حدوثه لا يصلح لأن يقوم به إمكانه ولا جائز أيضاً أن يقوم إمكان الحادث المحلّ منفصل عن الحادث ومباين له في الوجود، وإن كان له نوع تعلّق به كالفاعلية، لأن الفاعل وإن كان له تعلّق التأثير بمفعوله، لكنه مع ذلك التعلق مباين في الوجود للمفعول ومنفصل عنه، فلا يصح لأن يكون محلاً لإمكان الحادث، بل لا بدّ له من محل يتصل في الوجود للحادث اتصالاً تاماً بأن يكون لإمكان الحادث قبل حدوثه، ثم لوجوده عند حدوثه. والمحلّ الذي هذا شأنه ليس إلا المادة. **وثانيهما**: أنّ الحادث لا بدّ له من شرط حادث حتى يتصوّر حدوثه إذ لولا ذلك لتقرر له القدم، لامتناع تخلّف المعلول عن العلّة التامة القديمة، ولذلك الشرط من شرط آخر وله من آخر إلى غير النهاية. ولا يمكن أن تكون تلك الشرائط، التي تجتمع مع المشروط، إذ يلزم حينئذٍ اجتماع أمور مترتّبة غير متناهية في الوجود، وهو مع أنه يستلزم قدم ما فرض حدوثه محال، كما مرّ غير مرة. بل لا بد أن يكون من المعدّات التي يكون وجود كل لاحق مشروطاً بانقضاء السابق. وهذه المعدّات من شأنها أن يقرب المعلول الأخير من الوجود، بحيث كلما وجد واحد منها زاد قرب المعلول من الوجود، فيحصل للمعلول استعدادات متفاوتة بالقرب والبعد ومقربة لها من الوجود. فلا جائز أن تكون تلك الاستعدادات أموراً معدومة، لامتناع تفاوت المعدومات بالقرب والبعد، فهي أمور موجودة غير قائمة بذاته لأنها معاني، وغير قائمة بذات الحادث لأن ذات الحادث معدومة عند وجودها. والموجود لا يقوم بالمعدوم، ولا بمحل مباين للحادث ومنفصل عنه في الوجود، كما ذكرنا، بل بمحلّ متصل به اتصالاً تاماً بأن يكون محلاً لاستعداداته أولاً، ولنفسه ثانياً، فذلك هو المادة

لا غير. والجواب عدم تسليم تركّب الجسم من الهيولى والصورة، ثم عدم تسليم امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة لما قد ثبت من بطلان أدلتهم التي استدلوا بها على هذين، ثم عدم تسليم كون كلّ حادث مسبوقاً بمادة بناء على جواز قيام إمكان الحادث بذات الحادث، لكون اتصاف الممكن بالإمكان اتصافاً عقلياً لا خارجياً، وعدمِ توقف الإتصاف العقلي على وجود الموصوف في الخارج، كما قرّر هذان الحكمان في موضعيهما، وكذا حال الاستعدادات التي بنوا عليها طريقهم الثاني، فإنه لا قاطع بكونها أموراً موجودة في الخارج، بل يكفي أن تكون حالات اعتبارية ثابتة للحادث في العقل، مع أنه يجوز أن تكون تلك المعدات أمور موجودة قائمة بأنفسها. ويكون إعداد كل سابق منها للاحق باعتبار مناسبة خاصة بينهما غير الإشتراك في المحلّ، مثل المناسبة بين الفاعل والمفعول. وإذ قد سمعت أدلّة القدم وعرفت وجوه الخلل التي فيها. **فاسمع الآن أدلة الحدوث،** فاعلم أن التعويل في ذلك على الأدلة السمعية من الكتاب والسنة وإطباق الأمة، بل إطباق الأمم كلّها من لدن آدم عليه السلام إلى يومنا هذا. ولذلك الحق الاعتقاد بحدوث العالم بضرورات الدين وكفر جاحده. وأما العقليات المنقولة في هذا الباب فلا تخلو عن ضعف وخلل أيضاً منهما، أن كلّ جسم لا يخلو عن الحوادث لما أنه لا يخلو عن الشكل والكون والوضع وسائر ما يتميّز به عن أغياره من الأعراض، وكل عرض حادث لأنه لا تبقى زمانين، وكلّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، لأن قدمه يستلزم قدم الحادث، لأن حصوله في الأزل مع عدم خلوّه عن الحادث يستلزم حصول الحادث في الأزل.

ويُردّ عليه منع عدم بقاء العرض زمانين، إذ لا دليل يعتدّ به لهم عليه، مع أن البقاء محسوس ومنع قولهم حصول الحادث في الأزل مع عدم خلوّه عن الحوادث يستلزم حصول الحادث في الأزل، وإنما يستلزم ذلك لو كان الأزل جزءاً معيناً وحصل فيه ما لا يخلو عن الحوادث، وليس كذلك، بل الأزل عبارة عن أزمنة غير متناهية لا أول لها فيجوز أن يكون ما لا يخلو عن الحوادث حاصلاً في تلك الأزمنة، بحيث لا يوجد لوجوده أول أصلاً بخلاف كلّ واحد من الحوادث التي تحلّ فيه. فإنه لا يوجد حادث منها إلا وقبله حادث آخر فليس بشيء من تلك الحوادث أزلياً مع كون نوعها أو جنسها ومحلّها أزلياً. ومنها أنّ كل جسم لا بد له من كون ما في حيّز ما البتة، فإن

كان قديماً فإما أن يوجد له كون قديم أو يوجد قبل كلّ كون له كون آخر. إذ لولا ذاك ولا هذا لزم خلوّ الجسم عن الكون والقسمان باطلان، وكذا المقسم، أما بطلان القسم الأول: فلأن الكون الواحد القديم لا بدّ أن يكون سكوناً، إذ الحركة أكوان متعددة والسكون لا يجوز قدم، لأن القديم يمتنع عدمه والسكون جائز عدمه. أما إنّ القديم يمتنع عدمه فلأن القديم إما واجب بذاته. وإما يستند إلى الواجب الموجب بالذات أو بواسطة شرط قديم لأنّ القديم لا يصلح أثراً للمختار. ومن المعلوم أنّ الواجب وما يستند إليه بالذات بطريق الإيجاب يمتنع عدمه. بقي ما يستند إليه بواسطة الشرط القديم وينقل الكلام إلى ذلك الشرط حتى ينتهي إلى شرط يستند بالذات إلى الواجب الموجب دفعاً للتسلسل، فيمتنع عدمه وعدم ما يستند إلى الواجب الموجب بوساطته وكذا ما يستند بوساطة تلك الواسطة، وكذا إلى أن يشمل هذا الحكم جميع الشرائط والمشروطات. فثبت أنّ ما يستند إلى الواجب الموجب بالذات أو بالواسطة يمتنع عدمه، وقد سبق أنّ القديم ينحصر في الواجب وفي ما يستند إليه بطريق الإيجاب بالذات وبالواسطة. وكل من هذه يمتنع عدمه فالقديم يمتنع عدمه. وأمّا أن السكون جائز عدمه فلأن الأجسام متساوية في الماهية، فجواز الحركة على بعضها كما يعرف دليل على جوازها على سائرها، وأيضاً الأجسام إمّا بسائط أو مركبة منها، يجوز على البسائط مستقلّة كانت أو مضمّنة في ضمن المركبات أن يمارس ما ليس له بمماس، وأن يماسّ يسار ما هو مماس بيمينه وبالعكس. وكل ذلك لا يمكن إلا بالحركة، وأيضاً القادر المختار في قدرته أن يحرّك كل ساكن.

وأما بطلان القسم الثاني فبالبراهين الدّالة على بطلان التسلسل، مثل برهان التطبيق والتضايف، ويردّ عليه منع المقدمة القائلة بأن القديم لا يصلح أثراً للقادر المختار بناء على جواز صدور القديم عن المختار. إذ ليس من ضرورة علّته الإختيار بقدمه بالزمان على المختار، بل اللازم ليس إلا التقديم الطبيعي وهو لا يوجب حدوث الأثر ومنع تساوي الأجسام في الماهية ومنع استلزام الإشتراك في البساطة، جواز التماسّ المذكور بناء على جواز التخالف في الأحكام للمخالف في الماهية، ومنع كون تحريك كل ساكن في قدرة القادر المختار بناء على جواز عدم قبول بعض الساكن الحركة، وامتناعه عنها، بحسب الذات، ومنع بطلان جواز مسبوقيّة كلّ كون بكون آخر بناء على

توقف جريان براهين التسلسل على الإجتماع في الوجود، وعدمه جريانها في الأمور المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود. ومنها أنه لو وجد جسم قديم لكان في الأزل إما متحركاً أو ساكناً. والثاني بطلان قسميه فكذا المقدم، أمّا بطلان القسم الثاني فلِما بيّناه آنفاً. وأمّا بطلان القسم الأول فلثبوت حدوث الحركة بوجوه الأوّل، إنّ ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير وماهية الأزلية عدمها بينهما منافاة ظاهرة. والثاني إنّ حدوث كلّ جزء من مطلق الحركة يستلزم حدوث المطلق إذ لا وجود للمطلق إلاّ في ضمن المقيّد.

والثالث أنّ كل حركة مسبوقة بعدم أزلي، فلو كان كلّ شيء من الحركات أزلياً يلزم اجتماع وجود شيء وعدمه في الأزل.

والرابع إجراء براهين التسلسل، وكلّ من تلك الوجوه على كون الحركة عبارة عن الأمر المتصل المتحيّن الذي يعبّر عنه بالحركة، بمعنى القطع. وليس الأمر كذلك بل حركته هي الأمر البسيط المعبّر عنه بالحركة بمعنى التوسط. وقد عرفت أنه أمر بسيط موجود لا جزء له ولا جزئي، ويجوز أن يكون مستمراً أزلاً ولا يكون مسبوقاً بعدم أزلي، وليس ماهيّته عبارة عن المسبوقيّة بالغير وليس وجوده في ضمن المقيّدات ولا تسلسل يلزمه لأنه لا تعدّد فيه. وليس التعدّد والتجدّد إلا في النسب والإضافات الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج. مع أنّ بعض هذه الوجوه مبني على كون الأزل وقتاً محدوداً وجزءاً معيناً من الزمان يجتمع فيه إعدام الحركات. فإذا حصل فيه شيء من الحركات يلزم اجتماع النقيضين. لكن قد مرّ مراراً أن الأزل ليس كذلك، وكذا لزوم حدوث المطلق من حدوث المقيدات ليس بتام كما لا يخفى، واعلم أن ما استدلوا به على حدوث السكون إن تمّ يدل على حدوث الحركة أيضاً، لكن قد عرفت عدم تمامها.

ومن أدلة الحدوث أن كل جسم مركب إما من أجزاء لا تتجزأ أو الهيولى والصورة. وكلّ مركب ممكن، وكل ممكن موجد، وكل موجد مخرج عن العدم إلى الوجود فهو محدث. ولا يخفى ما فيه، فتأمّل، ولا تحوجنا إلى التطويل. ثمّ إنّ لهم في إثبات هذا المطلب وجوهاً أخر، لكن لا يغاير الوجوه المذكورة إلا بنوع تقديره وتغيّر تعبيره، ولذلك اكتفينا بذكر هذه. وقد تبين مما قررناه لك أن العقل ليس له استبداء في الوقوف على حقيقة

الحال إلاّ أن يكون له استمداد في النقل. فكمال المعرفة الحاصلة منّ أمثال هذه الأدلة العلم بالعجز والقصور، وبأن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، وبأنّا لا نزداد إلا تحيراً كلما فصّلنا تفصيلاً، وإننا ما أدنينا من العلم إلاّ قليلاً. فليس لنا طريق إلى العلم إلاّ بإعلام التعليم **﴿سبحانك لا علم لنا إلاّ ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾**[1]. ثم إن هذه الدلائل التي استدلوا بها على قدم العالم يستدلون بها أيضاً على أبدية العالم بنوع تغيّر في التقرير والأجوبة المذكورة هناك أجوبة ههنا أيضاً، تقرير الأوّل أنه قد ثبت مما ذكر أنّ العالم ليست له من علة حادثة، بل علّته التامة بجميع أجزائه قديمة. والقديم لا يزول فلا يزول معلوله أيضاً، وتقرير الثاني أنه لو انعدم العالم انعدم الزمان الذي هو مقدار حركة الجسم المتحرك، فيتّصف عدم الزمان بالبعدية الزمانية بالنسبة إلى وجوده، فيلزم للزمان زمان. وتقرير الثالث أن انعدام الزمان يستلزم ترك الجود من فيّاض الوجود.

وتقرير الرابع أن العالم وإن زال وجوده لا يزول إمكانه، وإلا يلزم الانقلاب. فلا بد لإمكانه من حامل لا جائز أن يكون ذاته حاملاً لإمكانه في حالة عدمه، بل الحامل له ليس إلا الهيولى، والهيولى لا يخلو عن الصورة، والصورة مع الهيولى جسم فيلزم وجود الجسم على تقدير عدمه. ونقل عن جالينوس [أن العالم أبدي الوجود، وإلاّ لكانت الشمس قابلة للذبول إن طريق الزوال هو الذبول. ولو كانت قابلة للذبول لظهر فيها أثر من الذبول في المدد المتطاولة، التي رصدها الإرصاديون فيها. لكن تحقق بالأرصاد المتتالية، منذ مدد مديدة ودهورطويلة، أنها ما تغيرت عن مقدارها التي كانت عليها]. والجواب منع انحصار طريق الزوال في الذبول، ومنع لزوم ظهور أثر الذبول في المدد المذكورة على تقدير قابليتها للذبول، بناء على أنّ القابليّة للذبول لا يستلزم تحققه شيئاً فشيئاً في كل زمان، بل يجوز أن يكون من سنٍ دون سنّ، كذبول بدن الحيوان، يكون في سنّ الهرم دون الشباب، ويجوز أنْ يتحقق شيء من الذبول لكن لا يحسّ بها لغاية قلّتها. ثم صرّح الإمام بأن الأزلية ينافي المحدثية والمخلوقية، منّ جهة أن الأزلية عدم الأولية للوجود أو عدم المسبوقية بالعدم، والمحدثية كون الشيء مخرجاً من

---

(1) سورة البقرة: الآية 32.

العدم إلى الوجود، والمخلوقية يراد منها أو يلازمها.

**فقال رضي الله عنه: وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة، ومن قال أنها محدثة أو مخلوقة أو وقف فيها أو شك فيها فهو كافر بالله تعالى.**

أمّا كونها غير محدثة ولا مخلوقة فلما ثبت من أزليتها وظهور التنافي بين الأزلية والمحدثية كما ذكرنا. وأما كون القائل بالحدوث والخلق والواقف، أي الذي يتوقف في أنها أزلية أو محدثة، ولا يحكم بشيء منهما والشك، أي الذي يتردد في أنها أزلية أو محدثة كافراً، فلقولهم بخلو الواجب عن الكمالات واتصافها بنقائصها، التي هي نقائص أو بجوازها. ولتكذيبهم النصوص الدّالة على أزلية الصفات من الكتاب والسنة، ولمخالفتهم الإجماع المنعقد على أزليتها في عصر الصحابة. والفرق بين الوقف والشك أنّ الوقف عام يتناول الشك والظن والوهم، وما صدر عن عناد مع اليقين بالأزلية؛ أو أنّ الشك هو التردد الواقع في النفس سواء كان في مرتبة تساوي الطرفين أو غلبة أحدهما. والوقف هو القول فالظاهر بالتوقف وعدم العلم.

**قال رضي الله عنه: والقرآن.** أي الكلام النفسي لا الحسي المركب من الحروف والأصوات الذي عرفوه بما بين دفتي المصاحف، واستنبطوا منها الأحكام الشرعية **في المصاحف مكتوب** بالنقوش الموضوعة للدلالة على ألفاظه، **وفي القلوب محفوظ** بصور الكلمات والحروف المرتسمة في الخيال الدالة عليه، وعلى الألسن مقروء بألفاظه لا بذاته، **وعلى النبي منزّل** بالآيات والسور الحادثة بتعلقاته بواسطة الملك وتلاوته عليه. وقد روي أن الله تعالى أنزل القرآن دفعة إلى السماء الدنيا، فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرائيل إلى النبي عليه السلام شيئاً فشيئاً بحسب المصالح. **لفظنا بالقرآن مخلوق،** فإنه أصوات مكيّفية بكيفية الحروف، مشاهد حدوثه بعد ما لم يكن، وكل حادث فهو مخلوق لله تعالى. **وكتابتنا له وقراءتنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق.** المراد من الكتابة والقراءة الفعلان الصادران عن الكاتب والقارىء، إذ لو كانا بمعنى المقروء والمكتوب لم يكن بين قوله وقراءتنا وبين قوله ولفظنا بالقرآن فرق، ويلزم استدراك أحدهما. والمقصود أن كلام الله قديم ثابت أزلاً وهو صفة أزلية قائمة بذاته تعالى. فليس هو إلا الكلام النفسي. وأما اتصاف القرآن بصفات المحدثات مثل كتابتنا وقراءتنا له فليس

المراد من القرآن الموصوف بأمثال هذه الصفات الصفة القديمة القائمة بذات الله تعالى، بل المراد به الكلام المركب من الحروف والأصوات الدالة على ذلك الكلام النفسي القديم الحادث، بحسب تنوعاته بسبب تعلّقاته، المنقسم إلى الآيات والسّور. وهذا الذي ذكرنا ههنا وفي ما تقدّم في فصل الكلام من كون الكلام اللفظي المركب من الحروف المنقسم إلى الآيات والسّور المتنوع إلى الأخبار والإنشاء حادثاً، سمي بكلام الله مجازاً تسميته للدال باسم المدلول، هو ما عليه جمهور متأخري الأصحاب. إلا أنه يلزم منه أن لا يكون ما بين دفتي المصاحف كلام الله حقيقة، وأن لا يكون المقروء في ألسُن الناس، بل ما قرأ به جبرائيل عليه السلام، حين إنزاله إلى النبي عليه السلام كلام الله حقيقة مع أنه علم من الدين ضرورة أنه كلام الله. وانعقد الإجماع عليه في كل عصر من عهد النبي عليه السلام إلى يومنا هذا. حتى انعقد الإجماع على تكفير من جحد كونه كلام الله. ويلزم أيضاً أن لا يكون التحدي بكلامه وأن لا يكون الإعجاز وصف كلامه وغيرها من الفضائح والقبائح. وهذه كلّها مفاسد عظمى كما لا يخفى، ويأبي عنه أيضاً متبادر قول الإمام ههنا. فإنه بعدما صرّح بأن القرآن في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الألسن مقروء، وعلى النبي منزل، صرّح بأن القرآن غير مخلوق. فالمتبادر أن ما كان مكتوباً ومحفوظاً ومقروءاً ومنزلاً وغير مخلوق واحد، وكذا يأبى عنه قوله عقيب هذا. **وما ذكر الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره إلى آخر** القول، وأشار صاحب المواقف إلى أنّ هذا الزعم من الجمهور نشأ من غلطهم في فهم كلام الشيخ الأشعري. فإنه قال كلام هو المعنى النفسي ففهموا من المعنى مقابل للفظ، ومدلوله، فحكموا بأن الكلام القديم القائم بذاته هو المعنى المدلول للألفاظ، والألفاظ الدالة عليه حادثة. وما هي كلام الله حقيقة، وإنما تسميته بالكلام مجاز تسمية للدال باسم المدلول. فالتزموا المفاسد المذكورة. وأقول قد اضطرب كلامهم في الكلام، فتارة قالوا بأن الكلام اللفظي بأنواعه وأشخاصه آثار تعلقات الكلام النفسي القديم القائم بذات الله البسيط في ذاته، وهو مبدأ له فيكون أمراً واحداً. وتارة قالوا بأنّ اللفظي بكلماته المتنوعة إلى الأمر والنهي والأخبار وسائرها دالّ على الكلام النفسي، فلزم التنوع والتعدد فيه أيضاً. وقد أشرنا إلى هذا الاضطراب في آخر فصل الكلام والحق أن مراد الشيخ الأشعري في المعنى في قوله الكلام، هو

المعنى النفسي، هو المعنى المقابل للعين لا المقابل للفظ، كما فهموا. فيكون معناه القديم بالغير غير محسوس بالحسّ الظاهر. ويكون الكلام النفسي الذي أثبته الأشعري هو الألفاظ الدالة على المعاني المكتوب في المصاحف بنقوشه الدالة على ألفاظه، المقروء على الألسن بألفاظه المحفوظة في القلوب بصور حروفه، القائم بذات الله تعالى بلا ترتب ولا تعاقب بين حروفه فإنّ ذلك في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلات. وأما في ذاته المستغنية عن الآلات يجوز أن يحصل الكلام دفعة مجتمعة بلا ترتب وانقضاء، هذا اختيار صاحب المواقف.

وقال الشريف[1] الشارح للمواقف، وهذا المحتمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني[2] في كتابه المسمى بنهاية الأقدام، ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرة المنسوبة إلىء الملة، أقول: فيرجع كلام الأشعري في الكلام إلى قول الحنابلة مع أن المخالفة بينهم شائع مع أن تعقّل قيام الكلام المركب من الحروف بذاته تعالى سيّما دفعة من غير ترتب وتعاقب مشكل جداً، مع أن قول الإمام فيما بعد، والله يتكلم بلا آلة ولا حروف، تخالف اختيار هذه الأفاضل فالأقرب عندي أن يكون الكلام النفسي القديم هو الصور العلية للكلمات والحروف، كما لا إشكال في قيام الصور العلمية للأعيان بذاته تعالى، كما ذهب إليه بعض العقلاء. كذلك لا إشكال في قيام صور الحروف والكلمات مجتمعة معاً بلا ترتب ولا تعاقب بلا قيام أعيان الحروف المنقضية اللازمة لها الترتب والتعاقب بذاته تعالى، بخلاف صورها العلمية فيكون المقروء بألسنة العباد حكاية كلامه تعالى، ويكون أعيان الحروف القائمة بألسنتهم التي هي حكاية كلامه تعالى حادثة، مع أن المحكي قديم كما إذا قرأنا قصيدة لامرىء القيس[3] مثلاً نعلم بالضرورة أن تلفظنا بتلك القصيدة وألفاظنا حادثة في وقت قراءتنا. وأن المحكيّ من قول امرىء القيس سابقة قبل ذلك الوقت بمدد مديدة. ففي هذا تخلّص عن المفاسد

(1) هو علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني توفي سنة 816هـ.

(2) هو أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني متوفى سنة 548هـ.

(3) هو امرىء القيس المكنّى بأبي وهب، وكان يقال له الملك الضليل من شعراء العصر الجاهلي توفي سنة 80 قبل الهجرة تقريباً.

المذكورة، وعن الاضطراب اللازم للجمهور، وعن الإشكال الواقع في كلّ أمر صاحب المواقف واختيار الشهرستاني والشارح الشريف. إلاّ أنه يلزم عدم التغاير بين صفتي العلم والكلام ورجوع الكلام إلى نوع من العلم، ولا بأس به فإنه أهون بالنسبة إلى سائر المحذورات وإن كان مخالفاً لقواعد الأشاعرة. فإنّ غرضنا التحقيق لا التقليد لأحد، مع أنه يمكن الفرق بين العلم والكلام على هذا بما يجد كل أحد حين ما رتب في نفسه معاني المريد للتكلم، والتعبير عنه بألفاظه من حالة زائدة في تلك المعاني في ذلك الحال على سائر الصور العلمية، إذا لم يكن في صدد التكلم بها والتعبير عنها. وإن لم تفصح العبارة عن حقيقة تلك الحالة الزائدة ويندفع أيضاً بما قلنا ما أورد على القول الأول من لزوم عدم الفرق بين الكلمات وتقاليبها، مثل لمح وملح. فإنه لا شك أن الصورة العلمية الأزلية للمح مغايرة، للصورة لملح، من حيث انطباق الصور العلمية للمعلومات. مع أنّ كلاً من صور الحروف أزلي غير داخل في الترتيب المقتضى للحدوث فتأمّل.

ويكون من قول الإمام ههنا أن القرآن في المصاحف مكتوب وعلى الألسن مقروء توصيفاً للمحكي بأوصاف الحكاية، وهو شائع مستعمل عند أهل العرف واللغة. كما نقول: كتبنا قصيدة فلان الشاعر وقرأناها اليوم، مع أن القائم بألسنتنا غير القائم بلسان الشاعر ومعنى قوله: والقرآن غير مخلوق توصيف له بصفته الذاتية الثابتة له من غير اعتبار الحكاية، كما نقول إنشاء الشاعر هذه القصيدة منذ أربعمائة عام، فإن قلت صور جميع الكلمات والكلامات العلمية مثل كلام زيد وعمرو قائم بذاته تعالى فما وجه اختصاص الكلام المعهود لأن يكون كلاماً لله تعالى دون سائرها. قلت لأن صور سائر الكلمات قائم بذاته على أنها ظلال أعيان الحروف والكلمات القائمة بالذوات الخارجية والأشخاص الإنسانية، وصور كلمات هذا الكلام قائمة على أنها مضافة في أنفسها إلى ذات الله، وثابتة فيه ثبوتاً أصيلاً. وهذا كما إذا تصوّرنا كلاماً سمعناه من زيد مثلاً، فإن صور حروف ذاك الكلام يحصل في ذهننا ويقوم بنا، لكن من حيث أنه ظل للكلام المسموع من الغير، وقيام صور كلمات المخلوقات بذاته تعالى من هذا القبيل. وإذا أنشأنا في أنفسنا صورة كلام نريد أن نتكلم به، لا شك أن صور حروف هذا الكلام أيضاً يحصل لنا حصولاً أصلياً، من حيث أنها مضافة لنا، وقيام صور حروف الكلام المعهود

بذاته تعالى من هذا القبيل. والكلام النفسي الثابت بالدلائل المذكورة ليس إلاّ معاني أنواع الكلام وصور الحروف والكلمات العلمية المفصّلة إلى الأمر والنهي والأخبار وغيرها القائمة بنفس المتكلم المعبّر عنها بالأعيان الخارجية للكلمات والحروف لا الصفة الواحدة البسيطة الموجودة القائمة بذات المتكلّم، بحيث يكون مبدأ لأنواع الكلام غاية ما في الباب أن واحداً منا يعبر عن كلامه النفسي بألفاظ وحروف قائمة بلسانه، كما قامت صورها بذاته. والواجب تعالى يظهر لعباده كلامه النفسي بخلق ألفاظ دالة عليه في ألسنة عباده من الملك والإنسان، أو خلق نقوش دالة على تلك الألفاظ في بعض ألواح غيبته، بحيث يطّلع عليه من ارتضى من عباده. فإن قلت فلزمك المفاسد المذكورة بعينها من عدم كون الألفاظ كلام الله حقيقة وعدم، كون المتّصف بالتحدّي والإعجاز كلام الله حقيقة، مع أنك ما فصّلت هذه التفصيلات إلاّ لتخلّص عن تلك المفاسد. قلت بين أعيان الألفاظ وصورها العلمية الدّالة على معانيها التفصيلية مطابقة بحسب الماهية والتعيّن الشخصي، بحيث توصف تلك الأعيان بأوصاف هذه الصور في كل عرف ولغة، من غير مجاز. كما يقرأ شعر الشاعر ويقول هذا شعر فلان الشاعر مع أن الألفاظ القائمة بلسانك غير الألفاظ القائمة بلسان الشاعر، ولا يُعدُ هذا القول منك مجازاً في العرف مع أنه لا مدخل ولا معرفة للشاعر في تلفظك شعره، والله تعالى يخلق الألفاظ المعهودة في ألسن العباد بمشيئته تعالى وقدرته، إظهاراً لما في ذاته من كلام، فلا يعدّ ما قيل ما بين دفتي المصاحف وما أنزله جبرائيل عليه السلام إلى النبي عليه السلام كلام الله مجازاً. وإن كان لا يخلو عند التحقيق عن تجوّز ما، وكيف وليس ما بين الدفتين إلاّ قراطيس منقوشة بنقوش وضعت للدلالة على الألفاظ، وإن كان بوضع حادث وعدم كون تلك القراطيس المنقوشة كلام الله، لا يخفى على صبيّ، وكيف على عاقل.

وأما وصف الإعجاز والتحدي فتصف الصور العلمية للحروف والألفاظ المعهودة القائمة حقيقة بذاته تعالى بهما اتصافاً حقيقياً، فلا إشكال فيه أصلاً، ومعلوم أن تلك المطلقية التي بين صور الحروف وأعيانها ليست بين الألفاظ والصفة البسيطة، حتى توصف الألفاظ بصفاتها من غير أن يعدّ مجازاً عرفاً، بقي شيء آخر هو اعتراض المعتزلة بأنّ معاني الأخبار والأمر والنهي، إن كانت قديمة، لزم كذب الأخبار، والأمر بلا مأمور، والنهي بلا منهي عنه.

أقول إذا علمت أو ظننت أن حادثة تحدث غداً وقدّرت في نفسك أن تخبر فلاناً بحدوث تلك الحادثة بعد حدوثها، أو كتبت كتاباً بأخبار لزيد عن حادثة لم تحدث، حين كتابتك، لكن يعلم أنها ستحدث إلى وصول كتابك إليه، فلا كذب في هذا الإخبار أو أوصيت إلى ابنك الذي في رحم أمّه حين وصيتك بأن يفعل كذا حين بلوغه، فلا استحالة في هذا الأمر والله تعالى محيط بجميع الأشياء الكائنة والآتية والأوقات الماضية والمستقبلة بعلمه، لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. يعلم الكوائن قبل أن تكون كما يكون، فلا كذب في اخباراته الأزلية، مع أن التعبير بصيغ الماضي عن النسب المحققة الوقوع في الإستقبال شائع في كلام الفصحاء وفي القرآن أيضاً، ولا ينكره أحد بل يعدّ نوعاً من البلاغة فلتكن جميع الاخبارات الماضية التي في القرآن من هذا القبيل فأي ما سمي به ثم بعد تحقق الكلام النفسي على ما قلنا لا يبعد أن تتحقق صفة أخرى حقيقة بسيطة قائمة بذات الله تعالى، تكون مبدأ لهذا الكلام النفسي، فلا تتعطل الدلائل الدالّة عليه أيضاً، إن فرضناها تامة. فإن قلت فيلزم التكثر في الذات، قلت بل في الصفات، فإذا جاز التكثّر في الصفات إلى سبعة وإلى أزيد منها عند البعض فليجرّ إلى أيّ مرتبة كان، فلا استحالة. وإذ قد سمعت ما تلوناه وتيقّنت الأقاويل المقولة في الكلام يعرف يقيناً أنّ ما قلناه أعدل الأقاويل.

ولما كان في كون الكلام المنقول في القرآن عن المخلوقين خصوصاً الأشقياء كلام الله إشكالاً ظاهراً إزاحة. **وقال رضي الله عنه وما ذكر الله تعالى في القرآن عن موسى عليه السلام وغيره وعن فرعون وابليس لعنهما الله، فإنّ ذلك كلام الله تعالى إخبارٌ عنهم وكلام موسى عليه السلام، وغيره من المخلوقين مخلوق والقرآن كلام الله تعالى لا كلامهم.** وما نقل في القرآن من كلام السعداء وكلام الأشقياء فهو من حيث هيئة كلام الله، وحكاية من الله كلامهم، فالحكاية كلام الله والمحكي كلامهم، ولا دخل في كون الحكاية كلاماً لله لكون المحكي كلام للسعداء بل العبرة بصدور الحكاية عن الله، ولا عبرة بصدور المحكي عن السعيد أو الشقي والمحكي عن السعيد والشقي سواء في كون حكايته كلام الله عند صدوره عن الله، واعلم أنّ نقل كلام من أحد قد يكون بعين العبارة، وقد يكون نقلاً بالمعنى. فإذا كان نقلاً بالمعنى فكون ذلك النقل كلام الناقل ظاهر، وإذا كان نقلاً بالعبارة فكون عبارة المنقول عنه

كلام الناقل لا يخلو عن نوع خفاء. فالعبارة التي صدرت عن المنقول عنه إذا نقلها الناقل بعينها تكون في تلك العبارة حيثيتان. فمن حيث صدورها عن المنقول عنه كلام له ومحكى، ومن حيث صدورها عن الناقل كلام له وحكاية لكلام الناقل وإخبار عنه. وما نقله الله عن المخلوقين كموسى عليه السلام وغيره وفرعون وإبليس مخلوق، بإعتبار الحيثية الأولى، وقديم غير مخلوق باعتبار الحيثية الثانية. فإن قيل الحكاية فرع للمحكي وتابع له ومتأخر عنه فكيف يتصوّر كون الحكاية قديماً غير مخلوق، مع أن المحكي حادث مخلوق. قلت الجواب عن هذا الإشكال على ما ذهب إليه الجمهور هو أنّ التابع المتأخر ليس إلاّ لفظ الحكاية، وهو حادث ومخلوق، والقديم الغير مخلوق هو الصفة البسيطة القائمة بذات الله تعالى، التي هي مبدأ للألفاظ. وأما على ما اختاره صاحب المواقف فالجواب ما بيّنا في وجه قدم الأخبار الماضية مع حدوث النسب المخبر عنها فتأمل.

ولما كان كون خطاب المتكلم مقارناً لسماع المخاطب عرفاً معروفاً، وعادة معتادة، كان سماع موسى كلام الله تعالى في الوقت المعلوم بمظنة حدوث خطاب الله تعالى في وقت سماع موسى رفع الإمام هذا الإحتمال وقال رضي الله عنه: **وسمع موسى كلام الله قال الله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾[1] وقد كان الله تعالى متكلماً ولم يكن كلم موسى، وكان الله خالقاً ولم يخلق الخلق.** فلما كلّم موسى عليه السلام كلّمه بكلامه الذي هو صفة لم يزل، وفرّق بين التكلم والتكليم. وحكم بقدم الأول وحدوث الثاني، لأن التكلم صفة حقيقية بالله لله تعالى في نفسه، مع قطع النظر عن حضور المخاطب ووجود السامع، وكلّ صفة ثبوتية له تعالى قديمة، كما مرّ مراراً. وأما التكليم فهو ليس صفة ثبوتية محضة، بل هي متضمّنة لمعنى الإسماع، فهو معنى نسبيّ لا يتحقق إلا بوجود السماع والسامع. كما أنّ الخلق الذي هو صفة حقيقية له تعالى ثابت له أزلاً، قبل أن يخلق بالفعل شيئاً من المخلوقات، وهو مبدأ للمعنى النسبي المتبادر من لفظ الخلق الذي لا يوجد بدون المخلوق. وهذا المعنى النسبي هو تعلّق تلك الصفة الحقيقية أو أثر تعلّقه، كذلك التكليم مع التكلم فإنّ التكلّم أي إسماع كلامه الأزلي موسى عليه السلام في

---

(1) سورة النساء: الآية 164.

الوقت المعلوم حدث في ذلك الوقت من غير أن يحدث له سبحانه صفة قائمة بذات الله تعالى، بل بتلك الصفة القديمة القائمة بذاته أزلاً بعينه. فالحادث ليس إلا سماع موسى وفهمه الكلام المعيّن، الذي كان قد ثبت أزلاً في ذات الله تعالى، ليفهم موسى وقت حدوث السماع ولهذا ما كان سماعه مثل سماع كلام المخلوقين، مختصاً بجهة دون جهة، بل شاملاً لجميع الجهات، وسمعه من كلّ الجهات، وليس في الحقيقة من كلّ الجهات بل هو في الحقيقة ليس من جهة أصلاً، لأنه سماع روحاني لكلام معنوي. والمعاني والأرواح المجرّدة مقدّسة عن التعلق بالجهات، فإن التعلق بالجهات والاختصاص بواحدة منها إنما هو من خصائص الأجسام والجسمانيات، والحروف كيفيات عارضة للأصوات، والصوت كيفية عارضة للهواء، والهواء جسم متحيّز، وإن كان لطيفاً، ففي أي جهة من السامع تكيّف الهواء بكيفية الصوت، وتكيّفت الصوت بكيفية الحرف. ثم وصل الهواء المتكيّف بالتموّج إلى سماع السامع من تلك الجهة، لحدث السماع للسامع، منها بخلاف السماع الروحاني. فإنه معنى تتلقاه روح السامع من جهة الغيب غير الجهات الست المكانية، بارتفاع التعلّقات الجسمانية والتقيّدات الإمكانية، وانجذابه إلى عالم التجرّد، وإطلاعه على عالم الأنوار. لكن الخيال لإلفته لسماع الأصوات من الجهات تخيّل أنه من الجهة. ثم لمّا لا يجد له اختصاصاً بجهة دون جهة يخيّل أنه من كلّ الجهات. وهذا هو السرّ في سماع موسى عليه السلام كلام الله من كل الجهات. ولما كان يطلق العلم على علم الله وعلى علم المخلوق، وكذا القدرة، وسائر الصفات. وكان الإشتراك في الأسماء والمفهومات العامة مظنّة المماثلة، ولم يكن في الواقع مماثلة، بين صفات الله وصفاتنا بيّن الإمام ما هو الواقع ونفى احتمال المماثلة بقوله رضي الله عنه: **وصفاته كلّها خلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا، ويتكلم لا ككلامنا. نحن نتكلم بالآلات والحروف والله يتكلم بلا آلة ولا حروف. والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير مخلوق.** أي صفاته تعالى تخالف صفات المخلوقين في الماهية وسائر الذاتيات. والإشتراك ليس إلاّ في الأسماء والأعراض، كما أن ذاته تعالى مخالف سائر الذوات بالماهية، بلا اشتراك بينهما في ذاتي أصلاً. والاشتراك في لفظ الذات ومعناها التي هي أمرٌ عرضي، وكذا مخالف صفاته تعالى

صفاته في الأحكام الكلية، فإنه تعالى يعلم بعلم هو صفة قديمة تقبضها الذات، ولا يمكن انفكاكه عنها شاملة لجميع الأشياء، واجبهما وممكنها وممتنعها، محيط بالكليات والجزئيات، لا يحتاج إلى الآلات ولا إلى ترتيب المقدمات، مستغنية عن الحدس والتجربة، ومستعلية عن الخطأ والغفلة، بخلاف علومنا، فإنها حادثة زائلة لا يحيط إلا بشيء يسير، ومع هذا في يد التقليد أسير، إن أصاب مرة أخطأ مراراً، إن استحضر نظره نسي أنظاراً. وكذلك قدرته محيطة بجميع الممكنات ومن آثارها الأرض والسموات، وقدر جميع المخلوقات من الملك والإنس والجن، وإن تعاونت وتظاهرت لا يقدر على خلق بقة وجناحها، وكذا رؤيته لا تحتاج إلى ضوء نور أو نار وسيّان في إدراكه الليل والنهار، ومستغنية عن مقابلة المرئي، وقربه بخلاف رؤيتنا، كما لا يخفى. وكذا الكلام في كلامنا وكلامه، كلامه كلّ الكمال، وكلامنا كلّ النقص. فإنه متكلم أزلاً بلا حروف وأصوات متعال كلامه عن الألسنة واللغات. قال رضي الله عنه: **هو شيء لا كالأشياء، ونعني بالشيء إثباته**، والشيئية هو الثبوت، والشيء هو إثبات، والثبوت تساوي الوجود عند الأشاعرة والفلاسفة. وكلّ شيء موجود وكل موجود شيء عندهم، إلاّ أن الوجود منحصر في الوجود الخارجي عند الأشاعرة. فالموجود الخارجي شيء في الخارج والمعدوم الخارجي لا شيء محض عندهم، ينقسم إلى الخارجي والذهني عند الفلاسفة، فالموجود في الخارج شيء في الخارج، والموجود في الذهن شيء في الذهن، والمعدوم فيهما لا شيء محض عندهم. وأما المعتزلة فالثبوت أعم من الوجود، فكل موجود ثابت. وأما الثابت موجود في الخارج، ومعدوم ممكن، والثابت المعدوم أي الممكن، الذي ما وجد في الخارج، فواسطة بين الموجود في الخارج، والله شيء المحض، وهو عندهم المعدوم الممتنع لا غير، وأثبت مثبت الثبوت للمعدوم الممكن دعواه بوجهين: الأول أن المعدومات الممكنة متمايزة بحسب الماهيات، ومتخالفة في الأحكام فإنّا إذا تصورناها نجد هذا غير ذاك، ويحكم على كلّ واحد بما لا يحكم على الآخر، ومعلوم أنّ هذا التمايز ما حصل من التصور فإنه عامّ، والتعيين خاص، لكلّ منها بل التصوّر تابع للمتصوّر، والتميز والتعيّن لا يحصلان إلاّ بالثبوت، فهي ثابتة في حالة العدم. الثاني أنّ المعدومات متّصفة بالأوصاف الثبوتية كالإمكان مثلاً، وثبوت شيء لشي فرع

ثبوت المثبت له، وأجيب بأنّ التميز والإتّصاف لا يختصّان بالثابت، بل الممتنعات المجمع على انتفاء ثبوتها وشيئيتها لا يخلو عن التميز والإتصاف، فإنها متصفة بالإمتناع، وبعضها، بكشريك الباري مثلاً، متميز عن البعض كاجتماع الضدّين مثلاً، وكذا ما أجمع على عدم شيئيتها من غير الممتنعات، كنفس الوجود ومعنى التركيب ومحض الخيالات كجبل من ياقوت، وبحر من الزئبق، فإنه لا قائل بثبوت واحد منها مع حصول التميز والإتصاف في كلّ منها، فالحكم باستلزام التميز والإتصاف الثبوت ليس بكلّي، ويحتج النافون لثبوت المعدوم بوجوه منها، أنّ المعدومات غير متناهية. فإذا كان لها ثبوت في الخارج يجري فيه برهان التطبيق بفرض جملتين: الأول مجموع المعدومات الممكنة، والثانية بعد ما عزل عنها الخارجة إلى الوجود، أي جملة المعدومات الباقية في العدم من غير خروج إلى الوجود، بعدما كانت ممكنة. فهذا المحال، إنما لزم من ثبوت المعدوم، إذ عدم تناهي المعدومات متحقّق في الواقع ومقرّر عندنا وعندكم. أجيب بأن جريان بشروط برهان التطبيق مشروط بالترتّب، ولا ترتّب في المعدومات الثابتة، وإلاّ لجرى بين جملة المعلومات وجملة المقدورات، فإنّ الثانية قليلة من الأولى مع لاتناهيها. ومنها أن الثابتات المذكورة لو وجب ثبوتها لزم تعدّد الواجب، وإلاّ تكون محدثة والمحدثة مسبوقة بالنفي. فالمعدوم منفي مع جريان ما استدلّوا به على الثبوت. فهذا الدليل لا يدل على نفي الثبوت مطلقاً، مع أنه يجاب بأن الواجب ما يجب وجوده، لا ما يجب ثبوته، وأيضاً بأن الحدوث لا يلزم من عدم الوجوب، بل يجوز أن لا يجب الثبوت ولا يحدث، ويكون ممكناً أزلياً. ومنها أنّ العدم صفة نفي، والمتصف بصفة النفي منفي وفساده ظاهر، لأن الموجودات، حتى الواجب متّصف بأسلوب، وإن أرادوا أنّ المفهوم من العدم هو بعينه من المفهوم من النفي، فالمتّصف به منفي. يجاب بمنع المقدمة الأولى. فإن النفي ما يقابل الثبوت العام، والعدم ما يقابل الوجود الخاص. فكيف يكون المفهوم من العدم هو المفهوم من النفي بعينه، ومنها أنّ من المعدومات ما هي متماثلة بالماهية. وإلاّ لكانت جميع الموجودات متخالفة بالذات. فالتخالف بين الموجودات المتعددة ليس إلاّ بالمتزايلات الواردة على المعدومات، وكون المعدوم مورداً للمتزائلات يستلزم سفسطة ظاهرة بأن يلزم جواز تعاقب الحركات والسكنات عن المعدومات. الجواب

أن بانضمام التشخصات إلى الماهيات الكلية تحصل هويات شخصية، فيكون كل تشخص ذاتياً لازماً لكل هويّة، لا يمكن أن يزول عنها. فلا يلزم كون المعدوم مورداً للمتزايلات ولا السفسطة، ومن الوجوه الدالّة على نفي ثبوت المعدم وجهان، هما العمدة عندهم: الأول أنّ المعدوم لو كان أزليّ الثبوت والوجود من الأحوال الغير القابلة للوجود لما كان لتأثير قدرة القادر المختار محلّ أصلاً، فتتعطل القدرة. والثاني أنّ مفهوم المعدوم المطلق على تقدير ثبوت المعدوم الممكن أعمّ من المعدوم الممكن، والمنفي لانقسامه عليهما، والعموم لا يتحقق إلا بالتميز عن الخاص، والمتميز ثابت، فيكون مفهوم المعدوم المطلق ثابتاً. وقد ذكرنا أنّ المنفي أحد قسميه، فيكون المنفي ثابتاً لاتصافه بالثابت، وهو باطل. وأجاب الشارح الشريف رحمه الله عن الأول بأن أثر القدرة ليس نفس الذات، ولا عين الوجود، بل أثر القدرة جعل الذات متصفة بالوجود، واتصاف الذات بالوجود، وإن كان أمراً عدمياً في نفسه، لكنه يصلح أثراً للقدرة. كما أنّ الصباغ أثره جعل الثوب متصفاً بالصبغ، مع أن من المعلوم أنّ ليس له أثراً في وجود الثوب ولا في الصبغ. أقول أثر القدرة إن كان ماهيّة الإتصاف من غير اعتبار الثبوت أو الوجود فهو غير مجعول ومقدم من وجود الذات، فلا يصلح أثراً للقدرة، وإن كان ثبوت الاتصاف في الخارج على أن يكون الخارج ظرفاً لنفس الإتصاف لا لوجوده فهو نوع ثبوت ولا يبعد أن يكون ما أثبته المعتزلة من ثبوت المعدوم مثله. وأيضاً جعل الذات متصفاً بالوجود لا يعقل منه إلا ضمّ الوجود إلى الذات والجمع بينهما، ولا شك أن الضمّ والجمع لا يتصوّر بين عدمين محضين، والفلاسفة لما لم يثبتوا الثبوت الخارجي للمعدوم للدلالة المذكورة ولم يمكنهم إنكار تمايز المعدومات بل الممتنعات واتصافها بالأوصاف الثبوتية، أي التي لا يكون السلب جزءاً منها، أثبتوا الوجود الذهني، وقالوا الوجود قسمان: وجود يظهر بها أحكام الموجود ويصدر عنها آثارها، وهو له وجود أصيل يسمّى وجوداً عينيّاً وخارجياً، كما يظهر للنار الإحراق والإضاءة في وجوده المحسوس بالحسّ الظاهر. ووجود لا تظهر به الأحكام ولا تصدر عنه الآثار، وهو وجود ظليّ كتصوّرنا حقيقة النار، فإنها بهذا الوجود لا تضيء ولا تحرق، ويسمى ذلك وجوداً ذهنياً، وما لا تمايز له في الخارج فلا تمايز في الوجود الذهني وفيه تتصف المعدومات الخارجية بالأوصاف الثبوتية، لأن التمايز والاتصاف

يستدعيان وجوداً، وإذ ليس في الخارج فهو في الذهن. ومنا قيل في إثباته من أن المفهومات كليات، وإذ ليست تلك في الخارج لكون الخارجيات متشخصات فهي في الذهن، فراجع إلى هذا. وقيل أيضاً إنّ القضية إذا أخذت بحسب الحقيقة تكون أعمّ من التي أخذت بحسب الخارج، فذاك العموم ليس إلاّ لعمومها للأفراد الخارجية والذهنية، وأجاب الإمام الرازي بأنه يجوز أن يكون التمايز والإتصاف المذكوران مبنيّين علىَ وجود فرد واحد قديم قائم بذاته عامة عنا لكلّ ماهيّة نوعيّة، أو على ارتسام صور جميع الأشياء في العقل الفعّال، الذي هو مبدأ لجميع الأشياء. لكن لهم أن يقولوا ارتسام الصور في العقل هو بينه الوجود الذهني لا غير، فإنّ المعنى من الوجود الذهني ليس إلا حصول صور الأشياء. وأمّا ما تمسّكوا به في نفي الوجود الذهني من قولهم وجود الأشياء في الذهن يستلزم بالأوصاف الخارجية، مثل الحرارة والبرودة والإستقامة والإعوجاج والعظم بمرتبة تسع السموات والأرضين والبحار والجبال، فمدفوع بما أشرنا إليه من أنّ ظهور الأحكام وصدور الآثار مختصّ بالوجود الخارجي لا الوجود الظلي. لكن يردّ أن الوجود الظلي تابع للوجود الأصلي فيختصّ سبق التمايز بين المعلومات، حتى تختص كلّ صورة بذي صورته، ولا مخلص إلا بما حققناه في فصل العلم من تحقّق جميع الأشياء في عالم الأعيان تخصّصاً أزليّاً أصلاً، بحيث يكون الوجود الخارجي فرعاً له. فإن قلت لو كان ذلك تحقّقاً أصيلاً لزم أن تظهر فيه الأحكام، قلت لكل مرتبة من الوجود أحكام مختصّة بها وما ذكر من الأحكام خواص الوجود الخارجي فلا يضرّنا عدم ظهورها في عالم الأعيان، ومن سمّى الوجود الخارجي وجوداً أصليّاً فإنما يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون. وإذا عرفت هذا، فمعنى قول الإمام وهو موجود لا كسائر الموجودات لا وجوده من ذاته ووجود سائر الأشياء بإثباته، والإثبات إن كان له استعمال بمعنى الثبوت فالأمر ظاهر. وأما على المتبادر من معنى الإثبات فالمراد، ونعني بالشيء أي في غير الواجب من الأشياء إثبات الواجب له، فيكون ذكر السبب أي إثبات الواجب مقام المسبب، أي ثبوت الأشياء إشارة إلى أن وجود الممكنات ليس كوجود الواجب من جهة أنه مسبب من وجود الواجب، ووجود الواجب ليس بمسبب عن الغير، إذ المراد منه ونعني بالشيء، أي إذا أطلق على الواجب إثبات الواجب فيكون الإثبات مضافاً إلى

الفاعل، كما أنه على الأوّل يكون مضافاً إلى المفعول. فيكون ذكر المسبب أي إثبات الواجب للموجودات مقام السبب، أي ثبوت الواجب إشارة إلى أنّ وجود الواجب ليس كوجودات الممكنات من جهة أنه وجود أقوى، بحيث يكون سبباً لاتحاد سائر الأشياء بخلاف وجود الأشياء. فإنّ من قوة الوجود وشدته. وكما له أن يكون علّة لوجود غيره من ضعفه ونقصانه احتياجه في تحققه إلى الغير، وعدم صلاحيته لأن يكون علّة لغيره وللفلاسفة والصوفية في شيئيّة الواجب قول آخر وهو القول بأن حقيقة الواجب عين الوجود، لا أنّ الوجود زائد على ماهيته كما في الممكنات. لكن الصوفية يقولون هو الوجود المطلق الموجود بالذات من حيث وجوب ثبوت الشيء لنفسه للممتنع العدم من حيث امتناع ارتفاع الشيء عن نفسه، وقد ألمعنا طرفاً من مقالتهم فتذكر، والفلاسفة هو وجود خاص بحيث الوجود المطلق العام مخالف بالحقيقة لوجودات الممكنات، وإن من مشاركاً لها في مفهوم الوجود المطلق وهو موجود بالذات من غير احتياج في أن يكون موجوداً إلى وجود آخر زائد على ذاته، ووجودات الممكنات معدومة في أنفسها. لكن تكون الماهيات باتصافها بها موجودة في الخارج. وتمسّكوا في كون حقيقة الواجب وجوداً خاصاً لا موجوداً بوجود زائد على ماهيّته، بأنّ وجود الواجب لو كان زائداً لكان قائماً بذاته، وإلاّ لما كان ماهيّة الواجب موجوداً وقيامه بالماهية، مع أنه غيرها يوجب احتياجه في قيامه إلى الغير يوجب إمكانه واحتياجه إلى المؤثر، فالمؤثر فيه إمّا غير ماهيّة الواجب، وهو ينافي الوجوب قطعاً أو ماهيّة الواجب نفسها، فيلزم تقدّمها بالوجود على وجوده، إذ علّة الوجود لا بدّ أن تكون موجودة قبل الوجود المعلول، ولا يمكن أن تتسلسل الوجودات إلى غير النهاية، بل لا بد أن ينتهي إلى وجود هو عين الذات وهو المطلوب، وعلى تقدير التسلسل يثبت المطلوب أيضاً، لأنا إذا أخذنا تلك الوجودات الزائدة الغير المتناهية بحيث لا يشذّ منها شيء أصلاً لاحتاجت جملها إلى علة موجودة لإمكانها بإمكان كل واحد منها. فوجود علّة الجملة لا يجوز أن يكون زائداً، وإلا لما كان مجموع الموجودات الذي فرضنا أنه لا يشذّ منه شيء أصلاً كذلك فهو عيني الماهية وقد ثبت المطلوب، وأجيب بأن الوجود الزائد ليس له هويّة عينه حتى تحتاج إلى العلّة. ويصحّ الترديد بأنّ علّة عين الذات وغيره، وهذا ليس شيء فإن على تقدير صحته يلزم أن لا تكون وجودات

الممكنات محتاجة إلى العلة، فيلزم انسداد باب إثبات الصانع ثم وجه الخلل فيه أن الوجود وإن لم يكن موجوداً، لكن اتصاف الماهيّة وبه اختصاصه بها اختصاص الناعت بالمنعوت، أمر يحتاج إلى ما يقتضيه ويرجّح ثبوته على عدمه وهو ضروري، والمنكر مكابر. وأجاب الإمام الرازي بأنا سلّمنا أن الوجود الزائد يحتاج إلى علّة تجعل الذات متصفاً به، وأخبرنا أنّ علّته هي الماهيّة مع تعيّنها، لكن لا نسلّم لزوم تقدم الماهية على وجودها بالوجود الآخر، بل نقول يجوز أن تكون الماهيّة من حيث هي علّة فاعلة لوجودها من غير أن يتقدم عليها بوجود آخر، كما إن ماهيّات الممكنات من حيث هي علل قابلة لوجوداتها من أن يتقدّم عليها بوجودات أخرى. وردّ بهذا الجواب بأن البديهة قاضية بأنّ العلة المؤثرة للوجود لا بدّ وأن تكون سابقة عليه بالوجود، بخلاف العلة القابلة، فإنها مستفيد الوجود، فلا بدّ أن تكون عارية عن الوجود لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ولو جاز أن يكون غير الموجود علّة مؤثرة لوجود نفسه لجاز أن يكون علّة لوجود غيره، فيلزم انسداد باب إثبات الصانع. واعتذر من طرف الإمام بأن البديهة فارقة بين كون الماهية مؤثرة في وجود نفسها وبين كونها مؤثرة في وجود غيرها، وحاكمة بأنّ الأول يقتضي السبق بالوجود دون الثاني. أقول هذا الفرق والحكم من البديهة لا يمكن أن يدرك بأنظار دقيقة، فأين البديهة فيما لا يتوصل إليه بالنظر. وأما ما قيل من أنّ اتصاف ماهية الواجب بالوجود أزليّ، والأزليّ لا يحتاج إلى علّة فمردود بأنّ ما كان حاصلاً من غير أن يكون حصوله مقتضى ذاته يكون حصوله ولاحصوله سواء بالنسبة إلى ذاته فيحتاج إلى علّة ترجّح حصوله على لاحصوله سواء كان ذلك الحاصل أزلياً أو حادثاً، قد تقرر عندهم أنّ علّة الإحتياج إلى العلّة ليس هو الحدوث بل الإمكان. وبعد هذا فليس لهذا القول من مردود ومكان وتمسك بعض متأخري فلاسفة الإسلام في إثبات هذا المطلق، بأنّ وجود الواجب لو كان زائداً لكان المتّصف به ماهية كليّة لا تمنع نفس تصوّره عن وقوعه بين كثيرين، وجوب وجود سائر جزئياتها لحكم أنّ ما بالذات والماهيّة لا يختلف أصلاً، فيلزم تعدد الواجب وتكثره. وأيضاً لو كانت سائر الجزئيات ممكناً أو ممتنعاً للزم كون الواجب ممكناً أو ممتنعاً، بحكم المماثلة والإتحاد في الماهية؛ فيتعيّن الوجوب لسائر الجزئيات، فيختلّ التوحّد. أجيب بمنع إستلزام زيادة الوجود كون الماهية المتّصفة بالوجود الزائد كليّة، ويجوز أن

تكون ماهية الواجب متعيّنة بذاتها بحيث يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة فيه، ويقتضي وجودها الزائد على ذاته المتعيّنة إقتضاء تاماً، مع أنه يمكن أن يعارض بهذا التمسك على كون الوجود عين ماهيّة الواجب بأن يقال الوجود أمر كليّ في نفسه يجوز وقوعه عقلاً على كثيرين فيجري ما قيل في زيادة الوجود فيه أيضاً، فإن قيل الوجود الواجبي متعيّن بذاته لا يقبل الشركة أصلاً قلنا هناك أيضاً يجوز أن يكون الأمر كذلك والفرق بين الصورتين بأن الوجود الصرف غير مخالط بشيء آخر أصلاً فلا ينضمّ إليه تميز خارجي من الأمور الفرضية بل لا يكون تميّزه إلاّ بذاته. وأمّا ما سوى الوجود من الماهيات فلا بدّ أن يكون واحداً من المقولات، وكلّ واحد من المقولات فقد شوهد له جزئيات أو علم بالإستدلال، فلا يبقى فيه إحتمال التعيّن بالذات فيحكم محض ودعوى بلا دليل ولا دليل يتم دلالته على انحصار أجناس الموجودات في المقولات، ولو سلّم، فلا يدل إلا على انحصار الممكنات. ويرد أيضاً على التمسك الثاني أنّا نختار أنّ الماهية الواجبة كليّة جائزة وقوعها في كثيرين بل واقعة، والوجوب حكم الكليّ من حيث أنه كليّ والجزئيات كلّ واحد منها ممكن لأنّ هويّة كل واحد من الجزئيات الماهية الكليّة الواجبة مع تعين ممكن منضمّ إليها، فيكون كل هويّة مركباً من الماهية الواجبة وتعيّن ممكن منضم إليها. ولا شك أنّ المركب من الواجب والممكن ممكن، والماهية الكلية واجبة واحدة لا تقبل الكثير من حيث أنها واجبة، وإن تكثرت جزئياتها ومظاهرها الممكنة. والمحذور ليس إلاّ كون الواجب جزء من الوجودات للمنع لاستحالته محال. فهذه طريقة الصوفيّة إلا أنهم يعرضون هذا القول على كون ماهيّة الواجب وجوداً مطلقاً كما أشرنا إليه، فتذكروا ما ذهبت إليه الفلاسفة من كون وجود الواجب عين ماهيته لكون كونه شيئاً لا كالأشياء ظهر بكونه عين وجود موجود بذاته، وكون غيره موجود بوجود ممكن زائد على ذاته محتاج في اتّصافه به وانضمامه إليه إلى علّة خارجة عن ذاته؛ وأعلم أن هذا الأصل لا يخلّ بشيء من قواعد الإسلام، ولا ورد بنفيه نصّ، ولا إشارة من كتاب أو سنّة بل لا شك أن الإستغناء المطلق والإستقلال في الوجود والإيجاد لا تصور إلاّ بكون ذات الواجب عين الوجود. ولهذا ذهب إليه كثير من محقّقي الإسلام إلاّ المقصود من ردّ كلامهم تعجيز المستندين بعقولهم القاصرة التاركين اتّباع المهديّين بهداية الله من الأنبياء والمرسلين في

أمثال هذه المطالب الشرعيّة التي لا يهتدي إليها إلاّ من هداه الله واتبع هدى الأنبياء وترك هواه ولعلّ أمثال هذه العلوم العزيزة والمعارف الشريفة وصل إلى قدمائهم من معدن النبوّة ثم تصرّف في طريق إثباتها المتأخرون منهم بعقولهم القاصرة فعجزوا، فبقوا جهالى لا يهتدون سبيلاً، فكانوا كمن ضرب الله بهم مثلاً بقوله: **﴿مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً فلمّا أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون﴾**[1].

واستيقادهم النار تلقى ما وصل إليهم من معدن النبوة بالقبول. وذهاب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون عدم هدايتهم إلى الإتّباع بالأنبياء في العقائد والأحكام، اللهم لا تزل أقدام عقولنا طرفة عين عن اقتفاء أثر نبيّك محمد ﷺ وآثار من اقتفى أثره، ولا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب. قال [رضي الله] عنه: **لا جسم ولا عرض**. أما عدم كونه جسماً لأنّ الجسم إما مركب من الأجزاء الوجودية كالهيولى والصورة عند الفلاسفة، وكأجزاء لا تتجزأ عند المتكلمين، وإمّا من الأجزاء المقدارية كالأبعاض على رأي أفلاطون وإمّا تركب الجسم من الأجزاء العقلية كالجنس والفصل فلازم على التقارير والتركب، أيّ تركب كان ينافي الوجوب لاستلزامه الإحتياج إلى الغير الذي هو الجزء، ولأنّ كل جسم متحيّز وفي جهة، والواجب ليس بمتحيّز ولا هو في جهة، لاستلزامه الإحتياج إلى الحيّز ولزوم قدم الحيّز، مع أن الدليل نفي قدم ما سواه، ولاستلزامه تداخله مع أبعاد الأجسام حتى القاذورات على تقدير عدم اختصاصه بحيّز من الأحياز وتحيّزه في جميعها، واحتياجه إلى المخصّص على تقدير اختصاصه بحيّز معيّن بمخصّص خارجي، والترجيح بلا مرجح على تقدير اختصاصه بحيز بلا مخصّص، ولأن كلّ جسم متشكل لثبوت تناهي الأبعاد، وكون الشكل هيئة عارضة من تناهي الأبعاد، فعلى تقدير كون الواجب جسماً إمّا أن يتشكل بجميع الأشكال وهو محال أو ببعضها لمخصّص، فيلزم الإحتياج إلى المخصّص أوْ لا لمخصص، فيلزم التخصيص بلا مخصّص. فإن قيل لمَ لا يجوز أن يكون المخصّص هو الذات كما خصّص الصفات القديمة هو أضدادها، قلنا الصفات لكونها كمالات تصلح لأنّ مخصّصها الذات بخلاف

(1) سورة البقرة: الآية 17.

أمثال هذه الأعراض فإنها لا تتضمّن كمالاً يصلح لأن تقتضيها الذات، وإمّا أنه ليس بعرضٍ فلظهور احتياج العرض إلى المحلّ. وأما مثبّتوا الجسمية والجهة لله تعالى فتمسّكوا بقياس الغائب على الشاهد، وهو غير مفيد لليقين خصوصاً في ما عارضه العقليات وبالنصوص الظاهرة الدلالة على الجسمية والجهة مثل الدلالة على أنّ له يداً ووجهاً وأنه على العرش، وقد عرفت أن الدلالة الظاهرة متروكة في ما صرفت العقليات القطعية الأدلّة عن ظواهرها قال [رضي الله عنه]: **لا حدّ له ولا ضدّ له ولا ندّ له ولا مثل له.** أمّا أنه لا حد له فإن الحدّ ما تركّب من الجنس والفصل والواجب لا جنس له ولا فصل فلا حدّ.
والدليل على أنه لا جنس له ولا فصل له استلزامه التركب من الأجزاء سواء كان أجزاء خارجية أو عقليّة احتياج المركب إلى الجزء الذي هو غير المجموع بالضرورة وينافي الإحتياج الوجوب. واعترض عليه بأن استلزامه التركب من الأجزاء المتمايزة في الوجود الخارج الاحتياج إلى الغير في الوجود ومسلّم. وأما استلزام التركب من الأجزاء العقلية المتحدة في الخارج ذاتاً ووجوداً فممنوع. لأن حقيقة هذا التركب ليست إلا أن العقل إذا تصور الموجود الخارجي البسيط يمكنه أن ينزع منه مفهومات عدة ويفصّله إليها.
لكنه في الخارج أمر واحد بسيط لا تعدد فيه أصلاً، لا بحسب الذات ولا بحسب الوجود، وإلا فإما أن يختلف وجوداً مع اتحاد الذات فيلزم قيام وجودين بموجود واحد، وإما أن ينعكس فيلزم قيام وجود واحد بمحلين مختلفين، وإما أن يختلف بحسبهما معاً فيلزم بطلان تركب حقيقة واحدة، وحدة حقيقية منهما، لأن الأمرين المتمايزين بالوجود الخارجي لا يمكن حمل أحدهما على الآخر، فيكونان متباينين، فلا يجوز القيام واحد حقيقي منهما، وإن ارتبط أحدهما بالآخر بأي ارتباط أمكن كالحجر الذي يحمله إنسان، ويلصقه بصدره. فالشيء الواحد الحقيقي البسيط في الخارج ذاتاً ووجوداً إذا تركب من الأجزاء العقلية بهذا المعنى الذي قررناه لا نسلّم أنه يلزم منه احتياجه في وجوده إلى غيره احتياجاً ينافي الوجود. أقول اتصاف الموجود بالوجود إنما هو في العقل لا في الخارج، كما بيّن، وإذا وجدت الماهية المركبة من الأجزاء العقليّة فإنما المتصف في العقل بالوجود تلك الأجزاء العقليّة ووجود الحقيقة البسيطة الخارجية فرع إتصاف تلك الأجزاء العقليّة في العقل بالوجود الخارجي، فنقول إذا تركب واجب الوجود من

الأجزاء العقلية فإما أن يحكم العقل بأن كلاً من تلك الأجزاء يقتضي وجوده اقتضاء تاماً، فيلزم تعدد الواجب في الخارج، إذ وجد الشيء في الخارج اثر اتصاف الماهية العقلية في العقل بالوجود الخارجي. فإذا إقتضت كلّ من الأجزاء وجوده يتصف به لأن المعلول لا يتخلف عن العلّة. فإذا إتصف كلّ منها بالوجود في العقل تحصل في الخارج أمور متصفة بالوجود كلّ منها علّة مقتضية لوجوده فيتعدّد الواجب. وأما أن يحكم العقل بأن واحداً من الأجزاء يقتضي الوجود دون الأجزاء الأخرى، فيكون ذلك الجزء المقتضى للوجود هو ماهية الواجب الموجود في الخارج، وسائر الأجزاء المفروضة أجزاء الواجب بالنسبة إلى ماهية الواجب أموراً خارجية. وكذا بالنسبة إلى ما في الخارج من الموجود الواحد البسيط، فلا يمكن للعقل أن ينزع الأجزاء الأخرى ممّا في الخارج على أنها ذاتيات، بل على أنها عرضيات له كنزع الماشي والضاحك من الشخص الإنساني، فلا يكون ما فرضناه مركباً، فإن قلت بقي قسماً آخر وهو أن لا يكون شيء من الأجزاء مقتضياً لوجوده أصلاً، قلت فساد هذا القسم أغنى عن البيان، لأنه يلزم أن لا يكون شيء منها ولا المركب منها واجباً وأن لا يحصل من اتصافها بالوجود من العقل موجود واجب في الخارج، وتمسّكوا أيضاً في أن الواجب لا يتركب من الجنس والفصل بأنه لا يشارك شيئاً من الأشياء من ماهيّته وإلا يلزم الإمكان، لأنّ كل شيء غيره ممكن ماهيّته، وكذا ما يشاركه في الماهيّة الممكنة. وإذا لم يشارك شيئاً لم يحتج إلى مميز يميزه من العقل عما يشاركه في الماهية المشتركة فلا يتركب، واعترض عليه بأنه يجوز أن يكون له جزء عقليّ عام لا يمتنع إشتراكه بين كثيرين بحسب العقل، لكن ينحصر في الخارج على الواجب لما أنه يلزم له جزء خاصّ يميّزه عن الأفراد الذهنية المشاركة للواجب في ذلك الجزء العقلي العام المنحصر من الخارج في شخص واحد من غير أن يلزم مشاركة الواجب بشيء من الممكنات في ماهيّته. أقول تلك الأفراد الذهنية لو كانت واجبة لما بقيت في العدم فيكون إما ممكنة أو ممتنعة. فاشتراك الواجب الممكن أو الممتنع في ماهيّته لازم قطعاً، والثاني أشنع من الأول. لكن يمكن أن يقال إن أردت أنّ مشاركة الواجب في الجزء العقلي لشيء من الممكنات يوجب إمكانه فلا نسلّم، لمَ لا يجوز أن لا يكون الجزء المشترك كافياً في اقتضاء الوجود. ثم إذا انضمّ إليه الجزء الآخر للواجب يكون

المجموع مقتضياً للوجود. وإن أردت أنّ مشاركة الواجب لشيء من الممكنات في تمام الماهية يوجب ذلك سُلّم الملازمة، لكن يمنع لزوم المقدم من تركب الواجب من الأجزاء العقليّة. وأجيب أيضاً بأن التركب العقلي لا يستلزم مشاركة الواجب لشيء من الممكنات يجوز أن يكون التركب من أمرين متساويين ينحصر كل منهما في الواجب، فلا تتم الدلالة على هذا المطلب إلاّ بما ألهمنا بتخريجه وخصّصنا بترتيبه، ممّا قررناه آنفاً من أن الأجزاء العقلية إمّا أن يكون كل منها مقتضياً للوجود وإلاّ يكون شيء منها مقتضياً أو يفضى البعض دون البعض إلى آخر ما أوردناه فتذكّر. وعلى تقدير كون الوجود الواجبي عين الذات يجري الترديد في أن الوجود الواجبي بعض الأجزاء أو المجموع، وأي بعض يكون عين الوجود هو الواجب، والآخر خارج، وعلى تقدير أن يكون المجموع من حيث هو مجموع عين الوجود موجوداً بالذات، واحتياج الكلّ إلى الجزء من حيث انهما كلّ وجزء ضروري يلزم احتياج الواجب من حيث أنه واجب موجود إلى أجزائه فيلزم الإمكان بالضرورة. وأما استلزام كون كل واحد من الأجزاء عين الوجود تعدّد الواجب وبطلان التوحيد فأغنى عن البيان. وأمّا أنه لا ضدّ له فلأنّ الضدّ لا يعرض إلا للمعنى، والتضادّ لا يكون إلا بين معنين، فإنهم عرفوا الضدين بأنهما معنيان يستحيل لذاتهما اجتماعهما في محلّ من جهة الواجب، لما لم يكن معنى قائماً بالمحلّ لم يكن بينه وبين آخر تضادّ فلم يكن له ضدّ وأيضاً قالوا التضاد لا يكون إلاّ بين أنواع جنس واحد ولا يكون إلاّ بين الأنواع الأخيرة. فالواجب لما لم يكن له جنس لم يكن في مقابلته أنواع مشاركة له في الجنس فلم يكن له ضدّ، وأمّا انهّ لا ندّ له ولا مثل فلأن المثل هو المشاركة في الذات، والحقيقة والندّ هو المثل المنادى، وعند البعض المثل هو المشاركة في أخصّ الأوصاف كالألوهيّة مثلاً، ولما امتنع الشريك له في الذات والألوهية امتنع له المثل فكيف المنادى، أي المعادى والمقابل والمغلب. **قال [رضي الله عنه]: له يد ووجه ونفس كما ذكر الله في القرآن، ولا يقال إنّ يده قدرته أو نعمته، لأنّ فيه ابطال الصفة، وهو قول أهل القدر والإعتزال، ولكن اليد صفة بلا كيف.** ولما ورد في القرآن إسناد الله هذه الأمور إلى ذاته مثل (قوله تعالى): ﴿**ويبقى وجه ربك**﴾[1] وقوله: ﴿**كلّ**

---

(1) سورة الرحمان: الآية 27.

**شيء هالك إلا وجهَهُ﴾**[1] وقوله: **﴿يدُ الله فوق أيديهم﴾**[2]. وقوله: **﴿ما منعك أن تسجد لِما خلقتُ بيدي﴾**[3] وقوله: **﴿ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد﴾**[4]. ومنع القواطع العقلية يحقق هذه الأمور بحقائقها الموضوعية تلك الألفاظ بأزائها، التي هي الجوارح المعروفة الثابتة للإنسان حملها بعضهم على التجوز. فقال الوجه مجاز عن الوجود، واليد مجاز عن القدرة، ومعنى قوله **﴿خلقت بيدي﴾** أي بقدرة كاملة فإضافة خلق آدم إلى القدرة الكاملة، مع أن المخلوقات كلها مستندة إليه، لظهور آثار القدرة فيه أكثر من ظهوره في غيره من عجائب صنعته، وبدائع فطرته. وقيل اليد مجاز عن النعمة، وأهل السنّة أبوا حرف الآيات الواردة على ظواهرها إلا عن ضرورة، وحمل ألفاظها إلى المجاز ما أمكن الحقيقة وإلى المعاني البعيدة ما أمكن الحمل إلى المعاني القريبة. فلمّا لم يجدوا بُداً من حرف هذه الألفاظ عن معانيها الحقيقية التي هي الجوارح الجسمانية حملوها إلى صفات ثبوتية ثابتة له تعالى بلا كيف، وأوجبوا الإعتقاد على أنّ هذه الأمور الواردة بها القرآن من الوجه واليد صفات ثابتة لله تعالى أزلاً، وإن لم يعرف حقائقها، لأن هذه المعاني أقرب إلى المعاني الحقيقية من حمل اليد على القدرة، والوجه على الوجود وكذا سائر الأمور الواردة ثبوتها لذات الله تعالى القرآن. ولهذا قال [رضي الله عنه]: **وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف. كما ورد في القرآن ﴿رضي الله عنهم﴾**[5] **﴿غضب الله عليهم﴾**[6]. دلّت الآيتان وأمثالها على أنه متّصف بالرخاء والغضب.ة فالتصديق التام للقرآن أن لا يعدل عن ظاهر مدلوله بلا ضرورة من صارف عقلي أو معارض نقليّ. لكن لما دلّت الأدلة العقلية القطعية على علوّ شأنه، وسمو سلطانه عن التكييف بالكيفيات، والتعلّق بالجسمانيات حكموا بأن اتصافه بأوصافه بلا كيف، وإن أوهم أسامي الأوصاف الكيف لشيوع استعمالها في الكيفيات المشاهدة لنا في

---

(1) سورة القصص: الآية 88.
(2) سورة الفتح: الآية 10.
(3) سورة ص: الآية 75.
(4) سورة آل عمران: الآية 30.
(5) سورة المائدة: الآية 119، سورة التوبة: الآية 100، سورة المجادلة: الآية 22، سورة البينة: الآية 8.
(6) سورة الممتحنة: الآية 13، سورة المجادلة: الآية 14.

أنفسنا، وقد يحكم بأن استعمال الألفاظ المشعرة بالكيفيات والإنفعال في أوصاف الباري مجاز بناء على أنّ الواضع إنما وضع الألفاظ بازاء الأوصاف الإمكانية، التي هي كيفيات وانفعالات، فإذا استعمل فيما ليست بكيفيات وانفعالات يتقرر التجوز. وأما في نفس الأمر السابق عن الوضع والإعتبار فكما أن ذاته أصل الذوات، فكذلك كل صفة من صفاته أصلاً، وما يظهر في الممكنات ممّا يجانس تلك الصفة فهو فرع، وأثر لها. كما أنّ وجود الممكنات سبب التعلّق بالمواد الإمكانية صار موسوماً بالحدوث والزوال، فكذلك أوصاف المحدثات بالحلول في المحال الجسمانية صارت كيفيات وانفعالات، مع أن حصولها مجردة عن أمثال هذه الكثافات المادية باقية في صرافة التقدس مستمرة في لطافة التجرد. وكما أنّ الوجود صار جسماً بالتنزل إلى عالم الكون والفساد، وكذلك صارت أوصافه حالات جسمانية بالتسفل إلى حضيض المواد. قال (رضي الله) عنه: **خلق الله الأشياء لا من شيء، وكان الله عالماً في الأزل بالأشياء قبل كونها** أي أوجدها بعدما كانت معدومة غير مسبوقة بمادة تكون محلاً للصورة الحادثة التي هي أثر المحدث، وبصورة حالّة في المادة قبل هذه الصورة الحادثة معدّة للمادة بحلول هذه الصورة. كما زعمت الفلاسفة من المادة التي يعبرون عنها بالهيولى قديمة بالشخص ولا تخلو عن صورة ما البتّة، والصور تتعاقب من الأزل إلى الأبد على الهيولى، وكل سابق من الصور المتعاقبة يعدّ الهيولى للصورة اللاحقة فلا يخلق.الخالق شيئاً إلاّ وهو مسبوق بمادة وصور معدّة له، على ما زعموا، لما مرّ من أنّ الحادث لا بد وأن يكون له من علّة حادثة، إذ لو كانت علّته التامة قديمة، والمعلول حادثاً لزم تخلّف المعلول عن علّته التامة، وتلك العلّة الحادثة لا بد لها أيضاً من علّة حادثة إلى ما لا نهاية له. وتلك العلل المتسلسلة لا بدّ وأن لا تكون متباينة، لأن الأمور المتباينة لا تصلح لأن يكون بعضها معداً للبعض، بل من ضرورة إعداد السابق اللاحق منها أن يكون جميعها حالاً في محل واحد، والمحلّ هو الهيولى، والأمور الحالة المعدّة بعضها لبعض هي الصور المتتالية المتعاقبة، والمركّب من الهيولى والصورة هو الجسم. فالحادث ليس إلا الصور المسبوقة بالمادة، والصور المعدّة، وقد ثبت بطلان هذا القول بحدوث ما سوى الله فثبت أن الله خلق الأشياء لا من شيء. فالأشياء قبل أن تخلق معدومة محضة. ولهذا كان مظنه أن يتعلق

بها العلم، فبيّن الإمام أن الأمر ليس كذلك بل الله تعالى كان عالماً في الأزل بالأشياء قبل كونها، لأنه سبحانه خلق الأشياء بالاختيار، والاختيار مسبوق بالعلم، وأيضاً قد ثبت قدم العلم وكذا عند الفلاسفة يعلم الله الأشياء قبل وجودها قبلية ذاتية، وإن لم يتقدّم علمه على وجود الأشياء قبلية زمانية لأن العالم عندهم قديم، ولا يتصوّر تقدم شيء على القديم تقدماً زمانياً لأن إيجاده الأشياء وإن كان عندهم بطريق الإيجاب لكن فعله ليس كفعل الطبائع بل هو بالشعور والإرادة على معنى أنه يشاء وجود الأشياء فيوجده، وإن لم يجز انفكاك المشيئة عن ذاته في زعمهم ويعبرون عن ذلك الشعور والإرادة بالعناية الأزليّة واختلفوا في أن علمه للأشياء حال كون الأشياء معدوماً على أي وجه يكون، فقيل إضافة بين العالم والمعلوم. وقيل صفة حقيقية ذات إضافة، وتعلّق بالمعلومات، ويرد على هذين القولين أن تحقق الإضافة يتوقف على تمايز المضافين ولا تمايز بين المعدومات الصرفة، فكيف تتحقق الإضافة بينها وبين العالم. وقيل هو الصورة الحاصلة من الشيء في العقل. فالأشياء قبل أن توجد في الخارج تحصل صورها في العالم، وهي علم العالم بها، وأقول: ويرد على هذا القول أيضاً أن المعدومات الصرفة إذا لم تتمايز كيف يتعيّن كلّ صورة لصاحبها وكيف تختصّ هذه الصورة لهذا الشيء دون ذاك، إذا لم يتميّز بها عن ذاك فلا مخلص غير ما حققنا من أن الواجب تعالى موجود بذاته أزلاً وأبداً، فلا جرم نثبت له معان مثل القدم والقيام بالذات والإستغناء في الوجود والقيام عن الغير وغيرها، ويكفي وجود الذات في ثبوت تلك المعاني، لأنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، ولا يحتاج إلى وجود الثابت لكن ثبوت تلك المعاني لذات الوجود الحقّ وجود للمعاني لأن حقيقة الوجود المطلق هو بعينه ذات الواجب، فوجوده بذاته ووجود غيره بثبوته لحقيقة الوجود فتكون المعاني الثابتة موجودة أزلاً بثبوته لحقيقة الوجود ومعلومة له علماً حضورياً بحضور عين المعلوم عند العالم بلا احتياج إلى نزع صورها. وكذا الحال في المعاني المركبة الحاصلة من وجود انضمامات المعاني البسيطة وانفراداتها التي هي حقائق الموجودات الكائنة إلى الأبد. وهذا الوجود لتلك الحقائق هو علم الله الأزلي المسمّى بعالم الأعيان الثابتة وهو الحضرة الأولى من حضرات الوجود ودونها حضرة عالم الأرواح وعالم الجبروت، الذي تتفصّل فيه تعيّنات الأشياء لكن تعدّ باقية في صرافة

التجرّد ولم تتنزل إلى كثافة الصورة فإذا تنزّلت إلى مرتبة الصور تكون عالماً أدنى مرتبة من عالم الأرواح، يعبرون عنه بعالم المثال، وعالم الخيال، وعالم الملكوت، والموجودات فيه لا تخلو عن صور لكن صورها ليست في كثافة الصور المادّية المحسوسة بالحواس الظاهرة التي يعبر عنها بعالم الشهاد، وعالم الملك، وهو الذي دون عالم المثال المطلق، ويقال نسبة عالم الملك إلى الملكوت. فنسبة قصعة صغيرة إلى لجّة كبيرة تكون القصعة فيها لأن كل شيء له صورة واحدة، في الملك له ألف ألف ألف صور في الملكوت وأزيد منها، إذ كل شخص واحد في عالم الشهادة يتّصف بأوصاف لا تحصى، وباعتبار كل وصف من تلك الأوصاف له صورة واحدة في الملكوت مبدأ الملك في بدء الوجود، ومرجعه عند فناء كلّ موجود، وهو البرزخ بين الدنيا والآخرة، وكذا بين عالم الأرواح، وعالم الشهادة له جهتان، جهة نورانية ولطافية، وبها تناسب عالم الأرواح، وجهة صورته ونوع كثافته وبها يضاهي عالم الشهادة. قال (رضي الله عنه): **وهو الذي قدّر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا، ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره، وكتبه في اللوح المحفوظ لكن كتبه بالوصف لا بالحكم.** لأنّ الكتب السماوية تصادقت، والأنبياء تطابقت، والأخبار تواترت على أن الله تعالى خالق كلّ شيء، ومريد كلّ أمر يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن. يدبّر الأمر من السماء إلى الأرض ذلك عالم الغيب والشهادة العزيز الرحيم الذي أحسن كلّ شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين. والعقول السليمة توافقت على أن المخلوقات لا يقدرون أن يخلقوا ذباباً، ولو اجتمعوا، وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه، وعلى الذين يشركون الخلق لخالقه ما قدروا الله حقّ قدره. فإن الأرض جميعاً بقبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون، فإذا انضمّ إلى تصادق الكتب، وتطابق الأنبياء، وتواتر كلّ الأخبار، وتوافق العقول على أنّ الله خالق كل شيء بموادّه وصوره ومقدّرة بأوقاته، ومقادير في ذاته وصفاته ما أبطلناه به ما ذهب إليه الفلاسفة في كيفية ترتيب صدور العالم عن الواجب بناء على زعمهم امتناع صدور الكثير عن الواحد، وما زعمت المعتزلة من استناد أفعال العباد إلى قدرتهم وإرادتهم، وامتناع إرادة الله الشرور والقبائح، كما قررنا بعضها وسنقرّر بعضاً منها. تبقى أدلّة استناد جميع الأشياء إلى ذات

الله سبحانه بوساطة علمه ومشيئته وقضائه وقدره سالماً عن ممانعة الصوارف، وخالصاً عن معارضة القوادح فيحقق الحق ويتّضح، ويزهق الباطل ويفتضح، ويحقّ الله الحق، ويبطل الباطل، ولو كره المجرمون، وقوله وكتبه مصدر معطوف على قوله، وعلمه وقضائه، وقدره، وهو الأنسب من أن يكون ماضياً كما لا يخفي. فعلى هذا يكون وكتبه بعد قوله، ولكن مصدر أيضاً، والجار والمجرور أعني قوله بالوصف خبره، وورد في الخبر أنّ أوّل ما خلق الله اللّوح المحفوظ حفظه بما كتب فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة، ولا يعلم إلاّ الله، وهو من درّة بيضاء، وهو في عظم لا يوصف، وخلق الله تعالى قلماً من جوهر طوله مسيرة خمس مائة عام مشقوق السنّ ينبع النور منه كما نبع المداد من أقلام أهل الدنيا. وعن عبادة بن الصامت[1] رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن أول ما خلق الله القلم فقال أكتب قال ما أكتب قال ما كان، وما يكون، وما هو كائن إلى الأبد»[2] انتهى الحديث. وما كان مع ما عطف عليه بدل من القدر لفظاً وتفسيراً، وتفصيلاً معنى، والمراد بما كان ما ثبت أزلاً، وهو ذات الله وصفاته، وما خلق أولاً، وهو القلم نفسه، والمراد بما يكون ما أوجده الله في حال الكتابة من نفس الكتابة ووجود المكتوب في اللوح وغيرها مما يعلم الله، وبما هو كائن إلى الأبد ظاهر، والجمهور أخذ بما دلّ عليه ظاهر النصوص من أن الله خلق لوحاً أي سطحاً مسوّى، وقلماً فكتب به عليه ما كان وما سيكون من الأزل إلى الأبد، لحكمة اقتضت ذلك وقيل إنّ أمثالها تمثيلات، ورموز، وإشارات إلى حقائق كليّة مجرّدة ترسم فيها صور جميع الأشياء في بعضها بالإجمال، وفي بعضها بالتفصيل، مثلاً أن للعالم الكلّي الذي هو العرش وما حواه جملة روحاً كلياً مجرداً، ونفساً كلياً، ونفساً منطبعة في الجسم الكلّي، ونسبتهما إلى العالم الكبير نسبة الروح المجرّد أي النفس الناطقة، والقلب، والنفس إلى الإنسان. فالعقل الأوّل محيط بالأشياء إجمالاً، وعلى وجه كلّي، ويقال له: أمّ الكتاب، ولوح القضاء، والقلم الأعلى، والنفس الكليّة محيطة بها تفصيلاً وعلى وجه جزئي،

---

(1) ابن الصامت (عبادة بن الصامت) الصحابي رضي الله عنه، هو أبو الوليد عبادة بن أبي عبادة الصامت، متوفى ببيت المقدس وقيل بالرملة سنة أربع وثلاثين للهجرة.

(2) سنن أبي داوود، كتاب السنة، باب في القدر، رقم الحديث 4700.

ويقال لها لوح القدر، واللوح المحفوظ، والكتاب المبين، والنفس المنطبعة محيطة بجميع الجزئيات المتغيرة بحسب استعداداتها الفائضة عليها من المبدأ المشروطة ظهورها بالأوضاع الفلكية التي تعدّها بالصور الحادثة المتبدّلة المتنزّعة، ويقال لها لوح المحو والإثبات، ويشير إليه قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب وكتب الله ما كان، وما يكون في اللوح عبارة عن إثبات الله تعالى صور جميع الأشياء في علوم هذه الحقائق، فهي الصحف المكرمة المرفوعة المطهرة لا يمسّها أي لا يدرك أسرارها إلا المطهرون من الحجب الظلمانية. هذه طريقة الصوفية في حقيقة اللوح، والقلم، وقريب من هذا طريقة الفلاسفة، فإنهم قالوا جميع الأمور التي تدخل تحت الوجود من الأزل إلى الأبد مرتسمة في المبادىء العالية، كالعقول المجرّدة التي لا تعلّق لها بالجسم البتة، والنفوس المجرّدة الفلكية التي لها تعلّق التصرف بأجرام الأفلاك تعلّق النفوس الناطقة الإنسانية بأبدانها، وهذا الإرتسام على وجه كلّي لأن المجرّد لا يقبل إرتسام الجزئيات المادية فيه، والإرتسام على الوجه الجزئي لجميع الأشياء ليس إلاّ في النفوس الجزئية الفلكية المنطبعة في أجرامها انطباع القوى الباطنة الإنسانية في أبدانها، لكن لتركب الأبدان الإنسانية تختصّ قواها بجزء دون جزء. بخلاف الأفلاك فإنها لبساطتها يستوي جميع جوانبها في انطباع نفوسها فيها، لكن المشاهير من الحكماء لا يقولون بالنفوس المجرّدة للأفلاك، فعلى رأيهم ترتسم الكليات في العقول والجزئيات في النفوس المنطبعة الفلكية، وزعمت الفلاسفة أنّ المراد مما ورد في الشرع من كتب ما كان، وما سيكون في اللوح الذي خلق من درة بيضاء ليس إلاّ هذا الإرتسام، ومن اللوح الجرم الفلكي، ومن خلقه من الدرة البيضاء ونشأتها على غاية لطافة وصنعاً، وإلاّ فلا يمكن إتساع الأجسام المتناهية المقادير لأرقام دالّة على وجه تفصيلي على أشياء غير متناهية فما هو كائن من الأزل إلى الأبد، إذ العالم قديم، والزمان غير متناه عندهم، وكذا ما يدخل تحت الوجود في الأزمنة الغير المتناهية، واستدلوا على ما زعموا. أمّا على ارتسام الأشياء في العقول المجرّدة فبأنها لتجردها من الغواشي الغريبة الماديّة المحجّبة حاضرة لذاتها بذاتها، وحضور المجرد لذاته تعقل منه له، فإذا عقلت ذواتها علل لجميع الأشياء لزم تعقّلها للأشياء أيضاً، لأن تعقّل العلّة يستلزم التعقل بالمعلوم، وأيضاً التعقّل ليس إلاّ حضور المعلوم عند العالم،

والحجب الموجبة للغيب ليس إلا التعلقات المادية، والظلمات الهيولانية، ولما كانت العقول مجرّدة عن هذه الحجب حضرت الأشياء جملة عندها فعقلها. وأمّا على اطلاع نفوس الأفلاك على جميع الجزئيات الحادثة فإنّ حركة الأفلاك حركة إرادية لغرض مشوّق، والقصد الكلّي لا يكفي في إيجاد مقصود جزئي لأن الصادر حركة جزئية، والقصد الكليّ نسبتها إلى جميع الجزئيات على السوية، فترجّح جزئي واحد بها على سائر الجزئيات محال، فلا بدّ للفلك من إرادات، وإدراكات جزئية لحركات جزئية موصلة كلّ منها إلى حدّ مخصوص من حدود المسافة التي تتبدل بكلّ حركة منها أوضاع أجزاء الفلك بالنسبة إلى كلّ مما في داخلها أو فيه، وخارجها، ويكون كلّ وضع من تلك الأوضاع سبباً لحادث متى تكون جميع الأوضاع سببها لجميع الحوادث لبعضها بالذات، ولبعضها بالواسطة، فلاستلزام العلم بالسبب الملزوم العلم بالمسبّب اللازم لزم اطلاع النفوس الفلكية على الحوادث كلها.
وأسندوا إلى ارتسام صور الأشياء في المبادىء من العقول والنفوس رؤية النائم بعض الأحوال المستقبلة باتصال النفوس الأنسية بتلك المبادىء عند انطلاقه عن القيود الحسيّة والمشاغل الطبعية الراسخة في النفوس بسبب التعلّق بالمادة الكثيفة والتلوث بحالاتها المظلمة المحجبة واطلاعها على بعض ما ارتسم فيها من الصور العلمية. وقالوا إنّ المتخيلة تتصرّف في تلك المعاني التي اطلعت عليها النفوس في المبادىء، وتحاكيها بأمثلة مناسبة لها من صور المألوفة طبعها بها فتنمحي عن النفوس تلك المعاني المجرّدة التي اطلع عليها سريعاً، وتبقى الأمثلة التي مثلت المتخيّلة بها المعاني فلذلك تحتاج إلى التعبير في بعض ما يراه النائم، والأنبياء، ولعدم رسوخ التعلقات الظلمانية في نفوسهم، وشدّة مناسبتهم للمبادىء في النورانية والصفاء تقع لهم في اليقظة ما يقع لغيرهم في المنام، فتتمثل لهم الملائكة ويرجحون إليهم بآيات ملفوظة، فربما يتصرّف المتخيلة في ما رواه أيضاً فيعبّرون، وربما تبقى مشاهداتهم على طرفة التجرّد فيأخذون بظواهرها، وكل ذلك أثر ارتسام الأشياء في المبادىء المفارقة، والنفوس الفلكية المجردة أو المنطبعة، واعترض على قولهم هذا بأنّ الحركة، والمتحركة لا جزء لها عندكم أصلاً فإن الفلك جسم متّصل، وكذا الحركة، أي التوسط بين المبدأ والمنتهى أمر واحد، وإن كانت نسبة مختلفة، فمن أين تلزم الإرادات الجزئية للحركات

الجزئية بل يكفي في تحصيل العرض المحرك للسماء من استيفاء الإرادة الممكنة له تشبهاً بمعشوقه الذي هو مبداه إرادة كليّة تابعة للتصوّر الكليّ للحركة الدورية في حيزه المعين إلى جهة معينة بكيفية معيّنة من السرعة والبطء، فإنّ هذا القدر من اليقين في التصوّر والإرادة تكفي في صدور حركته الشخصيّة، وإن لم يكن القصور والإرادة متشخصّين إذ ليس في حركة الفلك تعدّد جهات، ولا تعدّد مسافات حتى يلزم لتعيين واحد منهما تعيّن التصوّر، والإرادة كما يلزم لمن قصد مكاناً معيناً من تصوّر حركة مخصوصة لشخصيّة وتعليق إرادته بها حتى لا يذهب إلى غير ما قصده من الجهات الممكنة والمسافات المحتملة، ولا كذلك الفلك فإنه لا يمكن له التوجّه إلى الجهات المتكثرة، والتحيّز في الأخبار المتعددة، وبالجملة الحركة المستديرة للفلك لا يحتاج غير تعيّن الجهة والقطبين إلى تعين شيء آخر، بل بهذا القدر من التعيّن منحصر نوع الحركة في شخصه بحسب الخارج فيمكن صدور الحركة الشخصيّة بالقصد إلى حركة متعيّنة بهذا التعين، بخلاف الحركات المستقيمة، إذ يمكن فيها أن يميل المتحرك في كل حدّ من حدود المسافة إلى جهة أخرى يميناً وشمالاً، فلا بد من الإرادة الشخصية حتى يتعين المقصود من بين المحتملات التي لا تحصى، واعترض أيضاً بأن الثابت بالدليل على تقدير تمامه ليس إلاّ استلزام العلم بالعلة المؤثرة العلم بالمعلول لاستلزام العلم بالشرائط، والمعدات العلم بالمعلول، ومعلوم أن علّة حركات الأفلاك، وما يسبب منها من الأوضاع الفلكية لسائر الحوادث ليست إلا بطريق الإعداد لا بطريق التأثير. فلا يلزم من متصوّر الحركات الأوضاع تصور الحوادث، وأما حديث الرؤيا فليس من ضرورتها ارتسام صور الأشياء في العقول أو النفوس بل يجوز أن يكون اطلاع النائم على بعض المغيبات بإعلام من الله بطريق الإلهام أو بواسطة ملك، ولو سلّم فيكفي ارتسام الصور في مجرّد واحد ولا يلزم ارتسامها في العقول المجرّدة، والنفوس الفلكية كما ادعوا، وأيضاً الدلالة إنما تتمّ على تحقق الإدراكات الجزئية حين تحقق الحركات، إلاّ على سبقها قبله، ولا على بقائها بعده، فتكون الإدراكات المتعلّقة بالمسببات أيضاً كذلك مع أن مدّعيهم ارتسام صور الأشياء في النفوس الفلكية أزلاً، وأبداً. فأين الدليل من المدلول، ويرد أيضاً منع المقدمة القائلة بأنّ الفلك متحرك بالإرادة بإبطال ما استدلوا به عليها، فلا بدّ أولاً أن تقرر دعواهم هذه ودليلهم عليه

حتى تبيّن وجه بطلانه، وثانياً قالوا إنّ الأفلاك لكل منها نفس ناطقة مجرّدة ونفس منطبعة كالنفس الناطقة الإنسانية، والقوى الباطنة بالنسبة إلى الأبدان البشرية، وتلك النفوس تدرك الأشياء، وتدرك أولاً حركاتها الصادرة عن أجرامها، ويصدق تعايره في الحركة، وينبعث منها شوق إلى تلك الحركة، وتحرك أجرامها بإرادتها فتتحرك. أما أن حركتها إرادية فلأن الحركة الصادرة عن متحرك بالذات لا تخلو من أن تكون طبيعية أو إرادية أو قسرية، لأنّ مبدأ الحركة إن كان خارجاً عن المتحرك ممتازاً عنه في الوضع، والإشارة فهي قسريّة، وإلاّ فإن كان للمتحرك شعوراً بالحركة الصادرة عنه فهي إرادية، وإلا فهي طبيعية، ولما كانت الحركة المستديرة مستلزمة بطلب المتحرك وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الحاصلة بالحركة، ثم بعد حصول ذاك الوضع هربه عنه بل اجتماع الطلب والهرب فيه في حالة واحدة بالنسبة إلى كل وحد من الأوضاع، لأنّه كما يهرب عنه بالحركة عنه يطلبه بالحركة إليه علم أنّ هذه الحركة لا يمكن أن تكون طبيعية لأن الطبيعة الواحدة لا تكون مبدأ لآثار متضادة مثل الطلب لشيء والهرب عنه، وإذا لم تكن طبيعية لا تكون أيضاً قسرية لأن القسرية حقيقتها الحركة بخلاف الطبيعة فلا تتصور حيث لا تتصوّر القسرية، والأفلاك لا يمكن حركتها على الإستقامة كما بيّن في موضعه، والحركة على الإستدارة لا يمكن أن يكون طبيعياً فلا يمكن فيه الحركة الطبيعية أصلاً، ولا القسرية أيضاً. وأيضاً لا يتصوّر القسر في الأفلاك إلا من بعضها لبعض، ومن عدم التشابه بين حركتي الفلكي المعلوم بالأرصاد علم أنه لا قسر من بعضها لبعض فلا قسر أصلاً فتعين كون حركات الأفلاك إرادية، وقالوا الحركة الإرادية لا بد لها من عرض متحرك يكون وجوده بالنسبة إلى المتحرك أوْلى من عدمه، والبديهة شاهدة به، وما توهّم من كون حركة العابث باللحية، والساهي، والنائم بلا عرض وشعور ففاسد، لأنهم لا يخلون عن غرض خفيّ، وإدراك إجمالي غايته أنهم لا يستحضرون تخيّلاتهم الجزئية الباعثة لهم على تلك الحركات لاشتغال قواهم بأمر آخر. ثم الغرض المحرك للسماء لا جائز أن يكون حسيّاً، لأن الغرض الحسيّ ينحصر في مذهب ملائم تميل قوة شهوانية وفي دفع منافر يمتهج قوة غضبيّة، والأجرام الفلكية لعدم قبولها التأثير، والتغير من حالة إلى حالة لامتناعها عن الحرق والالتئام، والكون، والفساد، والتحلحل، والتكاثف، والنمو، والذلول،

والتشكل بالأشكال المختلفة لا يتصوّر في حقّها ملائم، ومنافر حسّيّان، والتغير فيها لا يتصور إلا بالنسبة إلى الأوضاع التي لا يتصوّر اختلافها بالنسبة إلى الأفلاك بالملائمة والمنافرة، لأنّ الأفلاك لبساطتها، وعدم الأجزاء فيها بالفعل، نسبتها إلى الأوضاع الممكنة لها جميعها على السويّة. فالعرض المتحرك للسماء لا بدّ أن يكون أمراً عقلياً ممكناً حصوله بسبب الحركات الفلكية عائداً فوائده إلى ذوات الأفلاك لأنه إذا لم يمكن حصوله بالحركات الفلكية لكان تصديق الفلك لفائدة فعله جهلاً محضاً، وهو مستحيل على ذوات عاقلة مجرّدة بحسب ذواتها عن العوارض المادية مرتسمة فيها صور الأشياء بالكليّة، ومع ذلك لا يليق لحكمة الحكم المطلق أن يسنّى مثل هذا الأمر الكلّي الذي لا بدّ منه في نظام العالم لانحفاظ الزمان به، وانضباط الحوادث بالزمان على جهل محض تكون فطنة شعور المتحرك يكون اعتقاده جهلاً فيتمتع عن حركاته المتبيّنة عليه فيختلّ النظام، بل يلزم الحالات اللازمة على انعدام الزمان، وإذا لم يكن فوائد العرض عائداً إلى ذوات الأفلاك لتعود إما إلى العالم العنصري الذي هو أسفل منها أو إلى المبادىء العالية التي هي أعلى منها، وكلّ من هذين يستلزم استكمال العالي بالسافل، وهو محال فتعين أن تكون فائدة الحركة عائدة إلى ذات الفلك، ولا بدّ أن يكون حصوله له بعد ما لم يكن على التدريج، لأن الحاصل دفعه إن حصل ينقطع عند حصوله الغرض المحرّك للسماء فتنقطع الحركة إن لم يحصل. يلزم الجهل في التصديق بالفائدة، ولا يتصور أمر ما يحصل للفلك التدريج بسب الحركة بعد ما لم يحصل غير الأوضاع المتحددة له أبداً لأنه لا يحصل للفلك على التدريج شيء غير الأوضاع. فإن كان فلا يكون مسبّباً عن الحركة، إذ من المعلوم أنه لا شيء يتحدد للفلك بالحركة الدوريّة دائماً غير الأوضاع، والنسب المتجددة بها، والأوضاع لا يمكن أن تكون غرضاً بالذات للأفلاك لتساوي نسبته جميعها إليها، ولا يمكن أن يكون تحصيل الأوضاع غرضاً محركاً للأفلاك إلاّ باعتبار تضمنها للتشبّه بمعشوق متّصف بالفعل بكمالات كليّة بحيث لا يبقى له كمال بالقوة فيتشبّه الفلك بإخراج أوضاعها الممكنة من القوة إلى الفعل، بحيث يكون خروج كلّ وضع من القوة إلى الفعل كمالاً حسيّاً. والتشبّه الحاصل في معشوقه كمالاً عقلياً لنفسه. بل يمكن أن يحصل للنفس الفلكي بسبب تلك التشبّهات حالات مشوّقة ولمعات مشرقة يعد الفلك

جرمه، ونفسه بكمالات أخرى وكذلك تلك الكمالات الأخرى حتى ينحفظ بسببها الكمال الكليّ في ضمن الكمالات الجزئية أبداً سرمداً ثم يسري، وتنعكس آثارها الحسنة إلى العالم السفلي، وترشح الخيرات من الأفلاك إليه من أنواع الفيوض المناسبة لذلك العالم من المبدأ الفيّاض بسبب إعداد الحركات الفلكية والأوضاع السماويّة والتشبهات العلومية. ثم قالوا لا جائز أن يكون ممشوق كل فلك هو المبدأ الأول، ولا واحداً من سائر المبادىء العالية، وإلاّ لكان الأفلاك متشابهة الحركات لاشتراكها في المتشبّه به، ولا جرماً فلكياً، ولا نفساً من النفوس الفلكية، وإلا لكانت حركة المتشبه به متشابهين فكلّ فلك معشوق واحد تشبه به بحركاته السرمديّة، فهي العقول التسعة لا أفلاك التسعة، هذا كلامهم في كون حركات الأفلاك إراديّة سببه من غرض محرك منبعث من إدراك وتصديق لفائدة، ولا يخفى على فطن لبيب أن أكثر ما ذكروه من المقدمات تخمينات لا تكاد تثبت ببديهة ولا بدلالة، فإنّ لمانع أن يمنع كون الأفلاك متحرّكة بالذات والأرصاد إنما دلّت على حركات السيّارة فيجوز أن يعرض الحركة بالذات لها لا للأفلاك، كما المتبادر من قوله تعالى: ﴿**وكلّ في فلك يسبحون**﴾[1] فإن قيل قد أثبت الطبيعيون أنّ الأفلاك متحركة على استدارة بأنّ كل وضع ممكن للفلك، ولكل جزء فرض من أجزائه ممكن الزوال بالنسبة إلى الفلك، وأجزائه بحكم البساطة، وتشابه الأجزاء، والزوال لا يمكن إلا بالانتقال، والانتقال لا يتصور إلا بالحركة المستديرة، لأن الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة، وإمكان الحركة المستديرة للأفلاك يدلّ على ثبوت الميل المستدير فيها، وثبوت الميل على ثبوت مبدئه فيها، ولا شيء في الفلك يصلح أن يكون مبدأ للميل غير صورته، وإذا كانت صورة الفلك مبدأ للميل المستدير لا يتصور فيه عائق عن الحركة. أمّا من الداخل فظاهر لأنّ الصورة الواحدة البسيطة لا يتصوّر أن يكون مبدأ لميلين متعاوقين. وأمّا من خارج فلأن العائق الخارجي عن الحركة المستديرة لا يكون إلاّ ذا ميل مستقيم أو مركب. وهما لا يتصوّران في الأفلاك، ووجود الميل المستدير سالماً عن العائق، يدل على وجود الحركة المستديرة في الفلك بالفعل، فكون حركة الأفلاك بالاستدارة ثابت بالبرهان، فالمنع غير

---

(1) سورة يٰس: الآية 40.

متوجبه؛ قلنا مقدمات هذا الدليل أيضاً ممنوع، مثلاً لا نسلّم أوّلاً بساطة الفلك وتشابه أجزائه، ودليلهم عليه على تقدير كان، إنما يجري في المحدّد دون ما عداه، ولا نسلّم أيضاً أن زوال وضع الفلك يستلزم الانتقال، إذ يجوز أن يطرأ الانتقال للأجسام المحاذية للفلك من داخل ومن خارج، فإن انتقالهما يكفي في زوال الأوضاع الفلكية، اللهم إلاّ أن يقال، بساطة الفلك وتشابه أجزائه وتساوي نسبته إلى جميع الأوضاع يدل قطعاً على جواز انتقاله من واحد منها إلى آخر، ولا نسلم أيضاً أن إمكان الحركة المستديرة يدل على ثبوت الميل بالفعل، وأنه لا شيء في الفلك يصلح أن يكون مبدأ للميل غير صورته، لم لا يجوز أن يكون مبدأ الميل أمراً خارجياً، وما قيل من أنه لا يتصور القاسر في الأفلاك ممنوع، فإن قيل وجود القاسر يدل على أن فيه ميلاً طبيعياً، بناءً على أن القسر لا يتصوّر إلاّ في ما فيه ميل طبيعي، والميل المستقيم لما امتنع في الأفلاك تعيّن أن يكون ذلك الميل ميلاً مستديراً، قلنا بمنع قولهم أن القسر لا يتصوّر إلاّ في ما فيه ميل طبيعي، وما استدلّوا به عليه غير تام، ويمنع أيضاً امتناع الميل المستقيم في الأفلاك، ودليلهم عليه على تقدير تمامه إنما يجري في المحدد، ولا نسلم أيضاً أنْ لا عائق خارجياً عن الحركة المستديرة إلاّ ذو ميل مستقيم أو مركب وإنما يتم ذلك لو انحصر العائق في الجسم وهو ممنوع، بل يمكن الفرق من المجردات، ثم لا نسلم أنه لا يتصور الغرض الحسي، والشهير قد النضيب والخرق والانسيام وسائر ما ذكروا هناك في الأفلاك، ودليلهم لا يدلّ على امتناع هذه الأشياء في المحدّد ولزوم تشابه أحوال البسيط ذاته ليس في الفلك، حالة لا تقبل التبدّل والتجدّد غير الوضع فغير مسلم ولا مدلّل، وما قالوا في إثباته من أن الغرض المحرّك أما أنّ نيل ذات محصوله أنّى لا يصلح أن يكون عرضاً لحركات دائمة أو نيل صفات، فهو لا يمكن أن يطلب بالحركة، لأنه لا يمكن أن يطلب بالحركة إلاّ ما يجوز له الانتقال عن موضوعه، والصفات لا يجوز له ذلك، فتعين أن يكون الغرض نيل شبه ذات أو نيل شبه صفات، فيكون للفلك معشوق موجود بنسبة به بالأوضاع، فغير سالم عن المنع إذ لا يجوز أن يكون الغرض نيل ذوات متعددة متعاقبة كلّ آن، من غير انقطاع، ويجوز أن يكون نيل صفات محددة حاصلة للفلك بعد ما لم يكن بالحركات من غير انتقال عن موضوعها، كما في الأوضاع، وأيضاً استحالة استكمال العالي

بالسافل غير قطعي، بل يجوز أن يكون الغرض المحرك للسماء كون حركاتها على الوجه المخصوص موجبة لحسن النظام في العالم العنصري، وعلى تسليم أنّ الغرض المحرك للسماء هو التشبّه بالمعشوق الكامل بالفعل، يجوز أن يكون المتشبّه به في الجميع واحد أو اختلاف الحركات مستند إلى القوابل، فيتحرك كلّ فلك بحسب قابليته تشبّها بالمبدأ الواحد في استخراج كمالاته من القوة إلى الفعل، ثم هذا كلّه مبنيّ على أصل الإيجاب الباطل، وإلاّ فبالقادر المختار يجوز أن يحرك الفلك على ما يشاء كيف يشاء، يحيطه بها علمه ولا يخفى على عاقل أنّ حركة العاقل حركات مكرّرة مستديرة، تشبّهاً بها بالمبادىء المتصفة بأنواع الكمالات، بالفعل غير معقول أصلاً. وإلاّ لكان من يتحرك من الإنسان من حدٌ معين من مسافة إلى حدّ آخر ثم يعود إلى الحدّ الأول ثم إلى الثاني، وهكذا إلى ما استطاع، أو يتحرك على الاستدارة تشبهاً بالمبادىء الكاملة، يعدّ عند العقلاء أنه في استكمال نفسه وليس كذلك، بل كلّ أحدٍ من العقلاء يعدّه في حركته عابثاً وفي قصده وزعمه معتوهاً جاهلاً، لأن قصد التشبّه بالكاملين، بإخراج الحركات غير القارّة التي لا تختص بالعاقل بل بعمّ البهائم والجمادات. والأوضاع الحاصلة بسببها الممتنعة الاجتماع من القوة إلى الفعل، لا شك أنه سفه وجهل، لكن يحتمل عندي أن يكون حركات الفلك حركات شوقية ودورات عشقيّة، على تقدير أن تكون له نفس عاقلة مجرّدة، فإن من شأن الواجب تعالى أن تتحلّى النفوس العاقلة ويدهشهم بإلماع أنوار جلاله ويهمهم بإظهار أسرار جماله، فتسرى تلك الدهشة والحيرة من النفس إلى الجسم الذي تعلّق به، فيحدث في الجسم الحركات، ولما لم تكن له مسافة مكانية انحصرت حركاته في المستديرة، ويحدث مثل هذه الحالة في الأفراد الإنسانية بتهذيب الزوائل النفسية والوصول إلى الحضرات والقدسيّة، وإذا كان هذا الحال لبعض آخر إذ الإنسان أحياناً لا يبعد أن يكون لجميع النفوس الفلكية دائماً لعلوّ استعداد، وكمال فطرتهم وصفاء فطنتهم، وتفضيلاً من الله عليهم ورحمته إليهم. بواسطتهم على العالم السفلي، بإيصال آثار الخير منها إليهم. فإن قيل في السبب في نهي الشارع عن البحث في القدر، مع أن القدر حقّ والاطلاع على الحقائق كمال محض، سيما في أمثال هذه المباحث الذي يوجب معرفة عظمة الله وحقارة النفس واحتياجها إليه في جميع حالاته وحاجاته وكلّ أوقاته، ويورث حالات سنية

من التسليم والتوكّل والرجاء والخوف وغير ذلك، أما نهي الشارع عنه، فلأنه قد صحّت الرواية عن أبي هريرة[1] رضي الله عنه قال: «خرج علينا رسول اللهﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمرّ وجهه فقال: أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم أما حكم من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر عزمت عليكم أن لا تنازعوا فيه»[2] وأمّا ان القدر حق فقد ذكرنا طرفاً منه في قوله: [والقدر خيره وشره من الله تعالى]. ومن النصوص الدالة عليه قوله تعالى: ﴿إنّا كل شيء خلقناه بقدر﴾[3] وقول النبي عليه السلام «كتب فيه مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة»[4] وقوله عليه السلام: «كل شيء بقدر حتى العجز والكيس»[5] وقوله عليه السلام: «احتجّ آدم وموسى عليهما السلام عند ربهما فحجّ آدم موسى. قال موسى أنت آدم الذي خلقك الله بيده. ونفخ فيك من روحه وأسجد لك ملائكته وأسكنك في جنته ثم أهبطت الناس بخطيئتك إلى الأرض. فقال آدم أنت موسى الذي اصطفاك الله برسالته وبكلامه وأعطاك الألواح فيها تبيان كل شيء وقرّبك نجيّاً فيكم وجدت الله كتب التوراة قبل أن أخلق. قال موسى بأربعين عاماً قال آدم فهل وجدت فيها: وعصى آدم ربه فغوى. قال: نعم. قال: أفتلومني على أن عملت عملاً كتبه الله على أن أعمله قبل أن يخلقني بأربعين سنة. قال رسول الله فحجّ آدم موسى»[6]. وقوله عليه السلام: «لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع. يشهد أن لا إله إلا الله. وأنني رسول الله بعثني بالحق. ويؤمن بالموت والبعث بعد الموت.

---

(1) هو عبد الرحمٰن بن ضمر الدرسيّ، صحابي كان أكثر الصحابة حفظاً للحديث ورواية له، توفي سنة 59هـ. كتاب الأعلام، ج 3، ص 308 وابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1326هـ، ر 6، ج 2، ص 262.

(2) الترمذي، الجامع الصحيح، المطبعة العامرة الزاهية الزاهرة، 1292هـ، ج 2، ص 19. ولكن ورد بزيادة بعد كلمة وجهه وهي «حتى كأنما فقىء في وجنتيه الرمان».

(3) سورة القمر: الآية 49.

(4) رواه مسلم، صحيح مسلم، باب 2، حجاج آدم وموسى عليهما السلام، الحديث 16 عن ابن عمر ج 4 ص 2044. لكن ورد بدل «فيه» كلمة «الله».

(5) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، الباب الرابع كل شيء بقدر، الحديث 18.

(6) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب 2 حجاج موسى وآدم عليهما السلام ج4 ص 2043.

ويؤمن بالقدر»[1] وقوله ﷺ: «يكون في أمّتي خسف ومسخ وذلك في المكذبين بالقدر»[2] وأما كون الاعتقاد بالقدر مورثاً للأخلاق المرضية والحالات السنيّة فظاهر غنيّ عن البيان. أقول سبب النهي غاية غموض هذه المسألة، بحيث لا يكاد يهتدى فيه إلى الصراط المستقيم، ويثبت على الدين القويم إلاّ واحد من ألوف الألبّاء والاوحديّ في الفطنة والذكاء والنظر فيه بالعقل الجزلي حظر عظيم ومظنّة الوقوع في الضلال المبين، فالاحتياط ليس إلاّ في تقليد المخبر الصادق، والإعراض عن الإمعان في الدقائق. وإلاّ فالضلال أقرب من الهداية والرشد أقلّ من الغواية، ولذلك ضلّ كثير من الناس وزلّ وعزّ من ثبت على الحق وقلّ، وما وقع الجبرية[3] في ضلالة الجبر، والقدرية[4] في إثبات الشركاء لله في الخلق إلاّ من هذه المسألة. فتحقق فيها لا يتيسّر إلاّ لمن تنور بصيرته بنور العرفان وتمكن في قلبه عين الاتقان، فالنهي ليس وارداً عليه بل هو مأمور بالبحث مع أهل البدع والأهواء، وإزاحة شبهتهم ودعوتهم إلى الحق الأعلى، فالقدر بحر عميق لا يركبه إلاّ الأنبياء والورثة من العلماء، ولا يخوض بحثه إلاّ البررة الأتقياء والخيرة الأصفياء، فاعلم أن بعض النصوص يتبادر من ظاهره الجبر لحدث احتجاج آدم مع موسى ﷺ وغيره، ولكن ليس كذلك بل الأمر في الواقع أنّ القادر تعالى وإن كان يقدر على قسر الخلق وجبرهم على الإيمان والطاعة كما أخبر به قوله تعالى: **﴿ولو شئنا لآتينا كلَّ نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾**[5] لكن الحكمة الإلهية اقتضت أن نفوض الأمر إلى القابليات. ويحلل البعض على الاستعدادات، فمن اقتضى استعداده الإيمان لفيض الإيمان عليه من الفياض، ومن اقتضى

---

(1) الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب القدر، الباب 10، ما جاء في الإيمان بالقدر خيره وشره، أنظر الجامع مج 4، ص 451.

(2) رواه الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب القدر، الباب 16.

(3) هم ثلاث أصناف: جبر محض ومتوسط وكسب وقد بسط ذكرهم في هذا البحث. راجع الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ص85.

(4) هم الذين يقولون لا قدر لورود حديث «الكل أمة مجوس ومجوس أمتي الذين يقولون لا قدر».

(5) سورة السجدة: الآية 13.

استعداده الكفر يفيض عليه من الفياض الكفر، وكذا الحال في الطاعة والعصيان، والفوز والخسران، فإن كمال الرحمة، وتمام الرأفة، لا يتحقق إلا بهذا. لأن قسر بظلم الاستعداد مستعدّ فطرته للكفر على الإيمان، وإن كان رحمة في حقّه وإحساناً في شأنه لكنه إساءة في حق الصافي الاستعداد المستعد فطرته الصافية للإيمان، لأنّ تسوية المفضول بالفاضل وإن كان إحساناً بالنسبة إلى المفضول لكنها إساءة بالنسبة إلى الفاضل، من حيث ضياع فاضل حقه. ولا شك أنّ حقّ الفاضل أحق بالرعاية من طرف المفضول، فالعدل الكامل والفضل الشامل في أن يفوض الفيض على مراتب الاستعدادات، ولا يتجاوز ما تقتضيه الذوات من رتب العطيات، وإليه يشير قوله تعالى: **﴿وما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾**[1] **﴿قل كل من عند الله﴾**[2] فإنه إذا كان الكل من عند الله لا يكون لإسناد السيئة إلى النفس وجه غير كون الفيض على وفق الاستعداد. وأما إسناد الحسنة إلى الله على كل حال فلعدم كفاية الاستعداد في حصر لها لولا فضل من الله بخلاف السيئة. فإنّ كرم الكافي لا يقتضيه البتّة، لولا استعداد المحل وقابليته إليها. وأشار إليه أيضاً قوله تعالى: **﴿ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه﴾**[3] فالفاعل للحسنة والسيئة ليس إلاّ الله على ما صرّح به **﴿كل من عند الله﴾**[4] لكن فعل الفاعل تابع للاستعداد. ولذلك أسند إلى النفس في بعض الآيات وهذه هي الحجة البالغة التي أخبر عنها قوله تعالى: **﴿قل فللّه الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾**[5] فالله تعالى لا يعطي أحداً إلا ما سأله بلسان استعداده فلا جبراً أصلاً ولذلك «قال رسول الله ﷺ فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه»[6] فإن قلت الاستعداد أيضاً بصنع الله وخلقه، فلا مخلص من الجبر. قلت الماهيات صور علمية ممتازة من علم الله بعضها عن بعض كما أشرنا إليه. ولا يتصور هناك جعل ولا صنع من الجاعل، ولها لواز

(1) سورة النساء: الآية 79.
(2) سورة النساء: الآية 78.
(3) سورة الأنفال: الآية 37.
(4) سورة النساء: الآية 78.
(5) سورة الأنعام: الآية 149.
(6) رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، الباب 115 تحريم الظلم، الحديث 2077.

لذواتها هناك لا يمكن تخلفها عن تلك الماهيات، وللوازمها أيضاً لواز ثم وثم حتى ينتهي إلى اللوازم الخارجية التي تأخر وجودها إلى ما لا يزال يتوقفها بعد اقتضاء الذوات إلى الوجود الخارجي. ثم تقتضي تلك اللوازم الخارجية أموراً خارجية أخرى بعضها بالذات وبعضها بوساطة الأمور الاتفاقية الخارجة عن الماهيات، حتى ينتهي بعضها إلى الإيمان وبعضها إلى الكفر بعضها إلى الطاعة وبعضها إلى العصيان. فلما علم الله تعآلى في الأزل ماهية كل شيء ولوازم ماهيته ولوازم لوازمه إلى آخر مرتبة من اللوازم، كتب في لوح القدر حال كل شيء من الأزل إلى الأبد، بحسب اقتضاء ماهية لوازمه واقتضاء لوازمه أيضاً. ما يلزمها إلى أن تتنزل الأوصاف إلى مرتبة الأعمال. فكتب أنه يعمل كذا وقت كذا لاقتضاء استعداده ذلك العمل، ويخلق الله له العمل بحسب استعداده حتى تترتب الأوصاف إلى أن تنتهي إلى الأعمال وتترتب الأعمال إلى أن ينتهي إلى الطاعة أو العصيان أو الكفر والإيمان. وليس في واحد من ذلك حكم من الله على وجه الجبر، بل الكتب ليس إلاّ على وصف أحواله وحكاية أعماله المترتبة المقتضية بعضها لبعض، غايته أنه كتب أيضاً أنه يخلق لكل شيء ما اقتضاه حاله، وطلبه استعداده لحكم حكمته على ذلك **وقوله رضي الله عنه لكن كتب بالوصف لا بالحكم**. إشارة إلى ما قلنا بحجة آدم موسى عليهما السلام، ليست مبنية على الجبر المحض، بل على اقتضاء الاستعدادات الأزلية والأحوال المترتبة عليها خطيئته، وخروجه من الجنة فيما لا يزال، واقتضاء الحكمة الأزلية، تعلق الإرادة والقدرة مقدمتين بما خصصه لاستعدادات، وإن كان خلقهما على خلاف الاستعداد ممكناً، لكون قدرته شاملة وإرادته كاملة مستوي النسبة إلى جميع الممكنات.، واعلم أنه لا مطمع في رفع الجبر بالكلية وإثبات الاختيار المحض الخالص، فإن اقتضاءات الاستعدادات لا تخلو من الجبر لكن المقصود رفع الجبرية الموهمة للظلم عن الحق تعالى، بإسناد أسباب الجبر إلى نفس العبد وماهيته الأزلية. مع أن الله ما قصّر في التفضل عليه حيث ما يمكن، كما أشار إليه قوله: **﴿فللّه الحجة البالغة﴾**[1]. هذا غاية ما يمكن لنا من التحقيق في أمر القدر مع أنّا ما

---

(1) سورة الانعام: الآية 149.

سمعنا من أحد في هذه المسألة تحقيقاً بهذا القدر والله يقول الحق وهو يهدي السبيل. **قال رضي الله عنه: والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف.** القضاء حكمه الأزلي على كل شيء بأنه يكون كذا، وثم يكون كذا، وثم لكن لا على وجه الجبر كما قررنا، والقضاء تقدير حالات طارئة على الأشياء بحسب المقادير والأوقات والتبدلات والتغيرات. والمشيئة تعليق إرادته على كل ما هو كائن إلى الأبد، على الوجه الذي يكون. ولعلّه علوّ المشيئة مغايراً للإرادة، إبقاء على تغاير الألفاظ الواردة في القرآن حقه ورعاية في الإيمان والاعتقاد لمبقه كما عدّ التخليق والتكوين والصنع والإبداع متغايرة، مع أن المتبادر ترادفها. فإذا كانت صفات متغايرة بالحقيقة وإن كانت متقاربة متلازمة تكون صفات أزلية وبلا كيف، لأن كلّ صفة لله تعالى لا بدّ أن تكون كذلك كما مرّ مراراً. **قال رضي الله عنه: يعلم الله المعدوم في حال عدمه معدوماً ويعلم أنه كيف، يكون إذا وجده. ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجوداً. ويعلم كيف يكون فناؤه.** اعلم أن بعض الأشياء زماني، أي الزمان ظرف لحدوثه ولوجوده المستمر في زمانه المعين، إنْ كان من الأشياء المتصفة بالبقاء لاختصاص وجوده بشيء معين من أجزاء زمان، كسنين أو شهور معيّنة في تاريخ معين، فمثال هذه الأشياء، ومقيّد مأسور في ذلك الجزء من الزمان، لا شعور له إلاّ بالكائن في ذلك الزمان محجوب عما هو كائن في غير ذلك الجزء من الزمان، الذي تقيد به وحبس فيه. ثم مثله يكون محبوساً لحبس المكان أيضاً، فلا يحيط من الكائنات في زمانه إلا ما هو في مكانه أو في مكان قريب من مكانه. فهو مسجون في سجن الطبيعة عن الكوائن الغير الطبيعية الخارجة عن حكم الزمان والمكان. ثم هو محبوس في محبس الزمان محجوب عن الزمانيات التي تقع في غير زمانه من حوادث الماضية ومستقبلة، ومأسور في مكان مخصوص لا شعور له من المكانيات التي حدثت في زمانه إلاّ بما هو كائن في مكانه وفي قرب مكانه. فاختصاص إدراك مدرك ممنوع مخصوص من المدركات، واحتجابه عمّا عداه ليس إلاّ بسبب تقيده بقيد مخصوص من الزمان والمكان، وإلاّ فالكلّ حاضر بين يديه، وهو ناظر كل لحظة إليه، وهذا كمن أشرف من مكان مرتفع إلى مكان أسفل منه فإنه يحيط بجميع الجوانب من ذلك المكان السفلاني. والكائنات المتمكّنة فيها بخلاف من تمكن في جزء مخصوص من ذلك المكان

المتسفّل. فإنّه لا يحيط إلاّ بما في جواره لا غير. فالله تعالى لمّا كان محيطاً بالزمان والمكان لقدمه وحدوثهما، وكونه علّة فاعلة لهما، وكونهما معلولين مصنوعين له لا يتقيد بجزء مخصوص منهما دون سائر من أجزائهما، فلا يحتجب عن شيء منهما وعمّا فيهما. فنسبته إلى جميع الأزمنة والأمكنة إلى ما يقع فيهما على السوية، فهو محيط غير محاط، لا يغيب عنه شيء من المجردات والماديات. فإن قلت هذا الذي ذكرته في الأمكنة والمكانيات التي كلها مجتمعة في الوجود مسلّم وأما في الأزمنة والزمانيات التي ما وجد بعد أو وجد ومضى فلا، فإنها معدومات محضة غير قابلة للحضور والشهود. وإن كان الشاهد محيطاً بكل ما يمكن إحاطته قلت الزمان بجميع أجزائه الماضية والحاضرة والمستقبلة. وبما وقع في جميع ما حاضرة ثابتة في علم الله تعالى أزلاً وأبداً. وإنما التبدل والتغير والمضي والحضور والاستقبال بالنسبة إلى الوجود الخارجي وبالقياس إلى ما لا يزال من الأشياء الزمانية. فالله تعالى يعلم الذوات والماهيات بلوازمها وأحكامها المستمرة والمتجددة المتبدّلة، بأوقات تبدلاتها، مثلاً يعلم الموجودات القديمة مستمرة الوجود أزلاً وأبداً سرمداً. وكذا المعدومات الدائمة العدم مستمرة العدم أزلاً وأبداً سرمداً، والحوادث متّصفة بالعدم من الأزل إلى زمان وجودها، ومتصفة بالوجود في وقت وجوده إلى أن ينتهي زمان وجودها، ثم متّصفة بالعدم الطارىء وكذا الحال في سائر الأوصاف المتبدلة المتجددة الثابتة مرة والزائلة أخرى. فالحوادث قبل وجودها معلومة له على وجه اتصافها بالوجود في وقت وجودها، وعلى وجه اتصافها بالعدم الطارىء في أوقاته. وكذا معلومة له على وجه اتصافها بالأوصاف المتبدلة في وقت اتصافها بزوالها قبل اتصافها بتلك الأوصاف، وزوالها. ولذلك قال رضي الله عنه: **ويعلم الله تعالى القائم في حال قيامه قائماً، فإذا قعد قد علمه قاعداً في حال قعوده من غير أن يتغير علمه، أو يحدث له علم. ولكن التغير والاختلاف والأحوال يحدث في المخلوقين.** فإن علمه القائم في حال قيامه بأنه قائم لا شك أنه يتغير نوع تغير، إذا قعد القائم وعلم بأنه قاعد. لكن ذلك التغير ليس في الذات ولا في الصفات بل في نوع نسبته فقط، ولا يوجب ذلك تغيراً في العلم، من حيث أنه علم. وإنما يوجب ذلك أن لو لم يعلم في حال القيام بأنه يتصف بالقعود في وقت يتعين قعدوه فيها، لكنه يعلم في الأزل جميع الذوات وجميع

الصفات الدائمة والزائلة بأوقات حدوثها وأوقات زوالها. بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، إلا في كتاب مبين. فلا شيء من الذوات والصفات الحادثة ما يعلمه الله في حال حدوثه، من غير أن يعلمه أصلاً قبل حدوثه، أو يعلمه قبل حدوثه، على خلاف ما علم به في حال حدوثه. فلا تغير في العلم أصلاً من حيث أنه علم. وإن تغيرت فيه نسبة ما من حيث التغيرات واختلافات الأحوال الحادثة من المخلوقين. **قال رضي الله عنه: خلق الخلق أشخاصاً بريئاً من الكفر والإيمان ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده لخذلان الله إياه. وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له.** فإن الكفر والإيمان حالتان طارئتان ليستا من ذاتيات الأشخاص ولا من لوازم تعيناتها. وإلا لكان أمر التكليف لغواً بلا فائدة من حيث إن كفر الكافر وإيمان المؤمن يكون على هذا أمراً لازماً لا احتمال له بخلافه. ولكان التكليف للكافر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق، وهما باطلان. أما كونه لغواً وبلا فائدة فلأن ترتب حكم كثيرة ومصالح كثيرة على كل فعل لله تعالى، مما لا شك فيه ولا نزاع لأحد من المتصفين بالإنصاف، وإن وقع النزاع في أن فعله تعالى معلّل بالأغراض أو لا. وأعظم الحكمة المترتبة على فعل التكليف خروج العباد من ظلمة الضلالة إلى نور الهداية ومن وحشة المخالفة إلى أنس الموافقة عناية من الله إلى من خلقه بيديه، وتفضلاً على من فضّله على كثير من خلقه. فالله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، أي النشأة الروحية النورية اللطيفة، ثم ردّه إلى أسفل سافلين، أي سجين الطبيعة والصورة المادية الكثيفة، وجمع في حكم التجرد الروحاني العلوي مع أحكام العناصر السفلية، وركّب فيه القوّة الشهوية البهيمية الداعية إلى الخساسة والدناءة، بالانهماك في اللذائذ الحسية والاقتناع بالشهوات المزاجية والقوة الغضبية السبعية الباعثة إلى الاستعلاء والفساد والأذى والعتو والعناد، والقوة العقلية القاضية فيهما لحكم الله، ليردّ كلاً منهما على الاعتدال ويزجرهما عن الإفراط والتفريط وتعقيدهما، أراد الله منهما حتى يكون مستعداً لحمل أمانته، وقابلاً للتكليف بإطاعته. وهذا هو المراد بقوله تعالى: ﴿**إنا عرضنا الأمانة**﴾[1] أي

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 72.

التكليف ﴿على السموات والأرض والجبال﴾[1]، مع أنها أجرام عظام في الصورة وأجسام جسام بحسب الظاهر، مطيعة لحمل كل ما يحمل عليه ﴿فَأَبَيْنَ أن يحملنها﴾[2] لا باستعدادهم عن حملها فإنه أمر معنوي. لا دخل في حمله واحتماله للكبر الجسمية والعظمة الجرمية وانبنائه على التركيب المعنوي من المعاني المذكورة، وإن كان المركب منها جرماً صغيراً ﴿وحملها الإنسان﴾[3] لكمال استعداده بها واستبداده بحملها ﴿إنه كان ظلوماً جهولاً﴾[4] أي موصوفاً بالقوة الغضبية والشهوية المأمورين بالانقياد إلى قاضي العقل والامتثال لأمره ليعذّب الله المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات لخروجهم عن حكم العقل والقاضي العدل، الذي هو خليفة الله في أرض البدن، بحيث طاعته طاعة الله، ومخالفته مخالفته. ويتوب الله على المؤمنين والمؤمنات الذين أطاعوا ربهم وأطاعوا خليفته غالباً وإن فرط منهم فرطات وكان الله غفوراً رحيماً، يغفر خطيئاتهم ويرحم زلاتهم بسبب ضعفهم والأشاعرة لا ينكرون كون كل فعل الله متضمناً لحكم ومصالح، وإن أنكروا كون أفعال الله معلّلة بالأغراض، بناء على أن الغرض لا بد وأن يكون وجوده أولَى من عدمه بالنسبة إلى الفاعل نفسه. فيلزم استكمال الواجب بالفرض مع أنه ينافي الوجوب، وعلى أن ما فرض غرضاً هو فعل الله، كما فرض معلّلاً به، فالحكم بأن هذا غرض وذاك معلل به ليس أولى من العكس وأيضاً فلا شيء إلا وهو مستند بالذات إلى الله والغرض لا يستند إلى الفاعل بالذات، بل يتوسط الفعل. وأيضاً الغرض ليس يلزم له غرض وإلا يلزم التسلسل، فثبت عدم لزوم الفرض في كل فعل ولكن وجوب كون وجود الفرض أولى من عدمه، بالنسبة إلى الفاعل نفسه، محل منع. وكذا تنافي الاستكمال بالغرض للوجوب، إذا كان الاستكمال في الكمالات النسبية. فإن الخلق والرزق وأمثالهما كمالات تمدح بها الحق في القرآن، مع أنها تحتاج إلى الغير كالمخلوق والمرزوق، ويرد أيضاً أن أفعال الله وإن كانت مستندة بالذات إليه من حيث فاعليته لها. لكن يجوز أن يكون صدور البعض منه مشروطاً بالبعض الآخر، إما اشتراطاً عقلياً أو اشتراطاً عادياً، يقتضيه حكم لا يبلغ إليها علمنا،

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 72.
(2) سورة الأحزاب: الآية 72.
(3) سورة الأحزاب: الآية 72.
(4) سورة الأحزاب: الآية 72.

فالحكم على الشرائط بالمعلّلية وعلى الشروط بالعرضية أولى من العكس. وأنه يكفي في الفرض اشتراطه بفعل آخر، وإن كان مستنداً إلى الفاعل بالذات من حيث الصدور، وأنه قد يكون بعض الأفعال مقصوداً بالذات. فتكون أمثال هذه الأفعال أغراضاً من وجه، ومعلّلة بها من وجه مثلاً. يكون من حيث أنه فعل للفاعل معللاً ومن حيث ذاته غرضاً ومقصوداً. فلا يلزم خلو فعل من غرض، ولا تسلسل. ويرد أيضاً أنه لا يشك عاقل في أن من فعل فعلاً من غير أن يقصد فيه منفعة ولا مصلحة فهو عابث أو معتوه، وأفكاره مكابرة. وأيضاً يلزم خلوه تعالى عن كثير من الكمالات مثل الحكمة والكرم وغيرهما فإن من فعل فعلاً ولزم من فعله فوائد جمة ومنافع عامة من غير قصد أو التزام منه لا يعد عند العقلاء حكيماً لا كريماً. وأيضاً الكتاب والسنة والألسنة مشحونة ببيان الأغراض لأفعال الملك الفياض مثل قوله تعالى: ﴿**وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلا**﴾[1] ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[2]. وأمثاله أكثر من أن تحصى فكيف يصح إنكار ما شهدت له النصوص الظاهرة الشائعة. فإن قلت هذا خروج عن قواعد أهل السنة وميل إلى ما ذهبت إليه المعتزلة[3] قلنا نحن ما التزمنا إلا اتباع العقل والنقل والذوق والوجدان، وليس التقليد من شعائر أهل التحقيق. وما قيل من أنه لا يتصور غرض صحيح في التكاليف الشاقة، ولا يصح أن يكون لغرض العبد الثواب غرضاً عنها. فإن الله قادر على أن يفضّل على عباده بالمثوبات بلا أتعاب لهم، بل هو أقرب إلى الكرم. قلنا الغرض فيها ظهور مراتب الاستعدادات الأزلية المستندة إلى الذوات الغير المجهولة باتباع أهل الاستعدادات الصافية للأوامر وانتهائهم عن النواهي على حسب استعداداتهم في مراتب الاتباع والانتهاء، وخلافهم لها على حسب الاستعدادات كذلك، ليصل السعداء إلى الدرجات المعدّة لهم بظهور استحقاقهم بحيث يزول شبه الجاحدين

---

(1) سورة ص: الآية 27.

(2) سورة الذاريات: الآية 56.

(3) إفترقوا عشرين فرقة زعيمهم واصل بن عطاء وقالوا بنفي صفات الله القديمة أصلاً، والعبد يخلق أفعاله، وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين وبأن معرفة الحسن والقبيح تعرف بالعقل وغير ذلك، أبو إسحٰق، عبد القاهر الإسفراييني. الفرق بين الفرق، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 78.

المستكبرين، وتكون لله الحجة البالغة. وإن كان كما وصف نفسه بقوله **﴿ولو شاء لهداكم أجمعين﴾**[1]. ووصول الكفرة إلى الجحيم، وإن سلم عدم نفعه بوجه من الوجوه في حقهم لكن يمكن أن تكون له منافع في حق المطيعين من انزجارهم بعذابهم وسعادتهم بالاعتبار من شقاوتهم والابتهاج بحسن حالهم، بالنظر إلى نتيجة سوء فِعالهم. والله تعالى يراعي في أفعاله المصالح الكاملة أو المنافع الشاملة. فإذا لم تكن مصالح أفعاله شاملة يكون لا جرم كاملة، فإن قلت فعلى ما قلت يكون الكفر والإيمان وسائر الحسنات والسيئات من لوازم الماهيات، لأنها مقتضيات الاستعداد، وهي مقتضيات الذوات، ومقتضى مقتضى، فأنت كذّبت نفسك في قولك ليستا من لوازم الماهيات. قلت اقتضاء الاستعداد ليس باقتضاء تام مع قطع النظر عن فيض الفياض. فإنه لولا اقتضاء حكمته أن يفيض بحسب الاستعدادات. ولولا شرعه الحُسن والقبح في الأفعال وهدايته ودلالته باطناً وظاهراً للفعل الحسن وخذلانه باطناً للعمل القبيح لما شمّت الاستعدادات رائحة ما استعدت به، فمن أين أن يتصف به ويستلزمه. وأما لزوم كون التكليف بالإيمان للكافر تكليفاً بما لا يطاق على تقدير كون الكفر من لوازم ذات الكافر فظاهر. وأما بطلان التكليف بما لا يطاق فلأن الإجماع انعقد على عدم وقوعه بدلالة قوله تعالى: **﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾**[2] ودلالة الاستقراء والأشاعرة وإن ذهبوا إلى جوازها لكن لا في مثل هذا، فإن ما لا يطاق له ثلث مراتب ما يمتنع بالذات وهم لا يجوزون التكليف به. وما نحن فيه من ذلك القبيل، فإن انفكاك ذاتي الشيء ولازمه عنه محال عقلاً، وما يمتنع بالنظر إلى تعلق إرادة الله وعلمه بخلافه والتكليف به جائز وواقع. بل كل التكاليف من هذا القبيل وما يمتنع بالنظر إلى قدرة العبد، وإن كان ممكناً في نفسه، وبالنظر إلى قدرة الله تعالى كخلق الأجسام، وما جوّز الأشاعرة التكليف به ومنعه المعتزلة هو هذا القسم. والحق عندي جوازه بالنظر إلى ذات الواجب وغنائه المطلق وقدرته الكاملة وإرادته الشاملة. وأما بالنظر إلى حكمته ورأفته على عباده فالأقرب عدم جوازه، لأن منافاته لحكمة الحكيم ورأفة الكريم أظهر

---

(1) سورة النحل: الآية 9.

(2) سورة البقرة: الآية 286.

من أن يخفى. وأما تكليف الملائكة بانباء الأسماء مع أنه غير مطاق لهم فتكليف تعجيز، لا تكليف تحقيق، كلامنا ليس إلا في الثاني. وأما صدور أفعال العباد عن قدرة الله دون قدرة العبد على ما هو الحق فلا يوجب كون الأفعال غير مطاق. بل يكفي في طاقة العبد أن لا يتخلف تأثير قدرة الله عن قدرة العبد وإرادته، بطريق جرى العادة من الله عليه. وقيل إن بعض الكفرة الذين أخبر الله أو الرسول بأنهم لا يؤمنون مكلّفون بالتصديق بكل ما أخبر الله ورسوله فهم مكلّفون بتصديق الأخبار الدالة على أنهم لا يصدقون، وهو راجع إلى الجمع بين الوجود والعدم. أقول كلامنا في التكاليف المقصودة التي قصد بها إطاعة المكلف وأمثالها لها. وظاهر أن مثل هذه الأخبار ليس مما يطلب من الكفرة التصديق بخصوص مضمونه أصالة، بل يكفي التصديق بأمثاله في ضمن التصديق بما أتى الرسول به إجمالاً، والتكليف إنما ورد به من هذه الحيثية. وأما التكليف بالنسبة إلى من علم خصوصية الخبر فليس تكليفاً قصدياً، بل إنما لزم من انضمام العوارض، والحاصل أن كل مكلف بالتصديق بما أتى به الرسول إجمالاً. وهذا تكليف بما يطيقه كل أحد في نفسه. ثم لما أبى بعض الكفرة عن الإيمان إباءً كلياً علم الله إباءهم المؤبد علماً تابعاً للمعلوم، لا علم كره وإجبار. وأخبر رسوله بما علم منهم، ثم إن وصل ذلك الخبر إليهم بطريق الاتفاق لزم تكليفهم بما لا يطاق لسوء عملهم الاختياري، بعد أن كانوا مكلّفين، ابتداء بما يطاق. فتكليفهم بما لا يطاق ما وقع قصداً من الله، بل أوقعوا أنفسهم فيه سوء فعلهم. والقسم الثاني مما لا يطاق، أي ما يمتنع بالنظر إلى تعلق إرادة الله بخلافه من هذا القبيل. وقد ذكرنا أن النزع ليس فيه، وأيضاً غاية، ما لزم أن يكونوا مكلفين بالتصديق بعدم تصديقهم ولا استحالة في أن يعلم أحد أنه لم يعلم إلاّ أنه يلزم أن تكلفوا بتصديق كاذب، لأن التصديق بعدم الإيمان على تقدير تحقق الإيمان كذب محض. والخصم لا يقول بجواز تكليف الله عباده بالكذب القبيح عقلاً وشرعاً. فما أجاب به عن ذلك يكون جواباً لنا أيضاً. فلعله لا جواب له أيضاً غير ما ذكرنا. فإن قيل إذا علم أحد شيئاً لا يتمكن من اعتقاد أنه لم يعلم، لأن العلم أمر وجداني لا يمكن أن يجهل به من اتصف به، قلنا بل يجوز أن يخفى على المؤمن أنه صدق في تفاصيل العقائد الدينية تصديقاً منجيّاً، كما أمر الله. وإن لم يكن خفاء في تحقق الإجمالي بكل ما أتى الرسول من عند

ربه، أو ما حسبك في هذا الباب قول أفضل الأنبياء: «ما عرفناك»[1]، وقول أفضل الامة: «العجز عن درك الإدراك إدراك»[2]. ثم اعلم أن الله تعالى لما خلق الإنسان بيديه أي بقسمين من صفاته المتقابلين الجلالية والجمالية كان برزخ الظاهر والباطن ومجمع الصورة والمعنى، ومستعداً في أصل فطرته للتكليف، ومستحقاً للكرامة والتشريف، لكونه فائزاً لجميع الكمالات الرحيمية، وحائزاً لجميع الصفات السبحانية، قادراً بيديه للمجاهدات، وقابلاً بقلبه للمشاهدات، خاطبه تعالى اعتناءً بشأنه واصطفاءً له لإبداع أسرار سلطانه، وهدايته له على سواء السبيل ودلالة على طرق تهذيب النفس والتكميل، وأمره بما فيه نجاته وسعادته ونهاه عما فيه هلاكه وخسارته. وكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده، مع أن عناية الله وهدايته عامة له، ودلالة الله إلى طريق الرشد تامة له. وما كان الله ليخلق له الكفر إن لم يكسبه، وليسلبه الإيمان إن لم يمتنع عنه بإنكاره وجحوده. وإن شاء لهداه الإيمان ووفقه على الطاعة والإحسان. لكن حكمت حكمته وجرت سنته بأن يخذل من اختار الكفر على الإيمان، وآثر الشيطان على الرحمن، ولا يعصمه عن العصيان، ولا يخرجه إلى النور عن النيران والخذلان. خلق الله للعبد قدرة الكفر والمعصية. كما أنّ اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والإيمان. فمن خذله الله لا يؤمن ولا يطيع، لأن من خلق له قدرة المعصية لم يخلق له قدرة الطاعة لكون القدرتين متضادين، بناء على أنّ قدرة كلّ فعل منه، ومن لم تكن له قدرة الطاعة لا يستطيع أن يطيع. وكذلك آمن من آمن بفعله وقدرته وتصديقه، لكن قدرته بخلق الله. فلو لم يخلق الله له قدرة الإيمان لما قدر على الإيمان، ولما استطاع تصديق النبيّ فيما أتى به من عند الله. فخلق قدرة الإيمان للمؤمن هو توفيق الله إياه ونصرته له. فما أصاب العبد من سيئة فمن نفسه، باستعداده بها، ثم كسبه لها. وما أصاب حسنة فمن الله بتوفيقه ونصرته له. وإن كان الكل من عند الله من حيث انه فاعل لجميع أفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان والإقدار بمعنى القدرة. وأما مضاف إلى مفعوله فيكون المعنى وإقدار الله إياه على الإيمان، فلعل عدوله عن قدرة إلى

(1) غير ثابت ليس مدفوعاً إلى النبي.

(2) أي أبو بكر الصديق.

الأقدار إشارة إلى عظم لطف الله ومزيد تفضّله على عباده في الانعام بالإيمان من غير سبق استحقاق منه إليه. **قال رضي الله عنه: أخرج ذرية آدم من صلبه فجعلهم عقلاء فخاطبهم فأقروا بالربوبية، فكان ذلك منهم إيماناً فهم يولدون على تلك الفطرة فمن كفر بعد ذلك بدّل وغيّر، ومن آمن وصدّق ثبت عليه ودام**. ورد في القرآن **﴿وإذ أخذ ربك﴾**[1] أي أظهر من بني آدم في عالم الأرواح والجبروت أو من عالم المثال والملكوت إظهاراً معنوياً محضاً بلا مادة وصورة، وهو إظهار أعيانهم الروحية المفصّلة نوع تفصيل، بالنسبة إلى الاعيان العلمية المندرجة في علم الله اندراجاً إجمالياً أو إظهاراً صوريّاً نوريّاً مقدّساً عن الظلمة المادية والكثافة العنصرية، متمايزاً بحسب الصُور المثالية من ظهورهم، بدل **﴿من بني آدم﴾**[2] أي من ظهور بني آدم. ولعل المراد نوع الإنسان الشامل لآدم وأبنائه الصلبية وغير الصلبية إما بطريق التغليب أو شيوع استعماله في النوع **﴿ذريتهم﴾**[3] التي قدّر الله في العلم الأزلي وجودهم في الخارج بالتوالد والتناسل إلى قيام الساعة **﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾**[4] أخذ إقرارهم بربوبيّته لهم، فكان إقرار المقرّ بثبوت حق عليه كشهادة الغير عليه به في إيجاب الحق وإضهاره فلذلك عبرّ عن الإقرار بالشهادة بالشهادة وقال بكلام لائق بنشأتهم التي أنشأهم الله بها، في إظهارهم إيّاها. فإنه سبحانه كما أنّ له قدرة التنزل إلى جميع المراتب الوجودية بالتجلّي والظهور، كذلك له قدرة تنزيل صفاته وإظهارها في كل طور ومن ذلك تكليمه موسى عليه السلام في الوادي الأيمن في البقعة المباركة **﴿ألست بربكم﴾**[5]، الذي يربيكم بتبليغكم شيئاً فشيئاً إلى كمالكم الذي تستعدّونه، وينشئكم في النشآت المختلفة في عوالم الجبروت والملكوت والملك، ثم في عوالم الآخرة، وتنعيمكم في كل نشأة بنعم تليق بها **﴿قالوا﴾**[6] بلسان حالهم أو بلسان متكلّم خلقه الله لهم في ذلك الوقت **﴿بلى﴾**[7] واعترفوا جميعاً بربوبيته تعالى لهم، ومربوبيتهم له لأن كل شيء مطيعة لربّه في إظهار ما أراد الله منه، بما عدا الإنسان بحسب نشأته الصوريّة

---

(1) سورة الأعراف: الآية 172.
(2) سورة الأعراف: الآية 172
(3) سورة الأعراف: الآية 172
(4) سورة الأعراف: الآية 172
(5) سورة الأعراف: الآية 172
(6) سورة الأعراف: الآية 172
(7) سورة الأعراف: الآية 172

الخارجية. فإن بعضهم يطغى ويجحد. فأمّا في غير تلك النشأة فهم جميعاً كسائر الأشياء لانعدام موجب الجحود من النشأة الخاصة به الحاصلة من تعلّق النفس المجردة بالبدن المركب من العناصر ﴿شهدنا﴾[1] بربوبيتك واعترفنا بها. وكان ذلك، أي أخذه سبحانه ذرية بني آدم من ظهورهم، وإشهادهم على أنفسهم كرامة ﴿أن تقولوا يوم القيامة﴾[2] إعتذاراً عن العصيان ﴿إنّا كنا عن هذا غافلين﴾[3]، ما شهدنا هذا المشهد وما ذقنا هذا الذوق قبل هذا، حتى نجرّب الأمور ونتنبّه على اللاحق بالسابق، فهذا أول خطأ أخطأنا، ولا يليق بالكرم الأخذ بأول الخطأ أو يقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل، وكنا ذرية من بعدهم، فالاثم عليهم لا علينا. فإنهم سنّوا الشرك ونشأنا فيما بين أظهرهم، وطبيعتنا مجبولة على التقليد، أفتهلكنا بما فعل المبطلون، فإنّ أوزارنا عليهم مع أوزارهم لسنّهم الشرك والعصيان، فلا يليق إهلاكنا بفعلهم. وقيل المراد من الأخذ المذكور خلق بني آدم بطريق التوالد والتناسل قرناً بعد قرن من أصلاب آبائهم ومن إشهادهم على أنفسهم دلائل ربوبيته لهم، بحيث يفهم العاقل أن ذلك النصب ليس إلاّ لاستدلالهم بها وإقرارهم بمدلولها، وأنه بمنزلة القول صريحاً ﴿ألستُ بربكم﴾[4] في الدلالة على ذلك الإشهاد وطلب الاعتراف. ومن قولهم ﴿بلى شهدنا﴾[5] يمكنهم من العلم بالربوبية بالاستدلال من تلك الدلائل المنصوبة. فيكون معنى الآية على هذا بطريقة التمثيل لا التصريح، فهذا أيضاً تفسير صحيح معناه وبليغ فحواه. إلاّ أنّ الحديث الذي رواه عمر رضي الله عنه يؤيد التفسير الأوّل وهو أن عمر رضي الله عنه[6] قال: «سمعت رسول الله ﷺ سئل عن آية، وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم، فقال إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه، فاستجمع منه ذريّة، فقال خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره بعده فاستخرج منه

---

(1) سورة الأعراف: الآية 172
(2) سورة الأعراف: الآية 172
(3) سورة الأعراف: الآية 172
(4) سورة الأعراف: الآية 172
(5) سورة الأعراف: الآية 172
(6) هو أبو حفص، الفاروق، عمر بن الخطاب القرشيّ، صحابي جليل، ثاني الخلفاء الراشدين، روى عن النبي عليه السلام، ولد بعد الفيل بثلاث عشرة سنة، توفي سنة 23هـ. ودفن في الحجرة النبوية. أنظر إبن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، مج 7، ص 438.

ذرية، فقال خلقت هؤلاء للنار، وبعمل أهل النار يعملون، فقال رجل: ففيم العمل يا رسول الله فقال إن الله إذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله به النار. وإذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة»[1]. وهذا الحديث وإن احتمل معنى مطابقاً للتفسير الثاني أيضاً، لحمله على التمثيل، لكن إخراج الآية والحديث معاً عن المتبادر منهما، مع أنه لا صارف يصرفهما عن الظاهر، مع أن المعنى الظاهر أمر ممكن في نفسه، وبالنسبة إلى قدرة القادر. ومع أن الحديث ورد جواباً لسؤال السائل عن معنى الآية لاستعلام أن المراد من الآية الظاهر المتبادر، أم معنى آخر خروج عن الظاهر المنضمّ بالمؤيدات، وهو بعيد جداً. ولذلك مال الإمام إلى المعنى الظاهر وقال هذا القول. ولهذا المعنى مؤيدات أخرى من الأحاديث مثل قوله عليه السلام: «ما من مولود إلا وقد يولد على فطرة الإسلام»[2]. وقوله عليه السلام: «إنّ الله خلق الخلق في ظلمة ثم رشّ عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضلّ»[3] فإنّ رشّ نور لطفه عليهم في ظلمة العدم وكونهم على فطرة الإسلام قبل أن يولدوا معان قريبة من هذا المعنى وكلها تدل على سبق معاملة امتنانية صورية من الله، مع أفراد البشر، فلا وجه لاستبعاده. وصرف الآية والحديث الظاهر دلالتهما عليه عنه مع مناسبته التامّة لألطاف من سبقت رحمته غضبه وغلب عفوه عقوبته، فإنّ فيه توثيقاً لعقد الإيمان وتذكيراً لهم عهد الرحمن. ولقد روي عن بعض من سلمت فطرته النوريّة عن ظلم الضلال تذكرة مشهد، ألست في النشأة الصورية المادية. ثم إنّ المفهوم من الآية انقياد الجميع واعترافهم بربوبيته تعالى، والمفهوم من الحديث اهتداء البعض وضلالة آخرين فيهما، أثر مخالفة في الظاهر لا في الحقيقة. فإن نظر

---

(1) ورد لفظ آخر في كتاب المستدرك للحاكم، كتاب التفسير، بيروت، دار الفكر، 1398هـ، 1978م، ج 2، ص 325.

(2) ورد لفظ آخر في صحيح البخاري، باب ما جاء في عرض الإسلام على الصبي، ج 2، ص 198.

(3) ورد في لفظ آخر في كتاب الإحسان بترتيب صحيح، إبن حبّان لإبن حبان، الحديث 6137، باب ذكر الأخبار من علم الله جل وعلى من يصيبه من ذلك النور أو بخطيئة عند خلقه في الظلمة، قدم له وضبط نصه كمال الحوت، ج 8، ص 16.

الآية إلى فطرتهم النورية روحية التي ما انصبغ فيها صفاء الأنوار السبحانية بالظلم الجسمانية والألوان الكثيفة المادية. فهم باقون هناك على صفائهم الأصلي ونورانيتهم الفطري. فلا جرم مؤمنون مطيعون، فإن الكفر والجحود إنما هما من خصائص الظلمة الهيولانية. ونظر الحديث إلى ما يؤول أمرهم في النشأة الكثيفة من سلامة الصفاء الذاتي والوفاء الروحي عن غلبة أحكام الكثرة الإمكانية والتلوّن بالألوان المظلمة الجسمانية في البعض، واستهلاك ذلك بالكلية وبالانصباغ بصبغ الحدوث وانمحائه بتراكم ألوان أوصاف الكثافة في البعض الآخر. فمفهوم كليهما صدق ومنطوقهما حق. وجمع الإمام في قوله هذا بين مدلوليهما من إقرارهم بالربوبية جميعاً، من غير تخلف أحد منهم في مشهد ألست وبقاء ذلك الفطرة إلى ولادتهم. ثم تبديل بعضهم تلك الفطرة بالجحود العارضي باتباعهم النفس والهوى والآباء الضالين عن الهدى، وثبات بعضهم على تلك الفطرة بعناية سابقة من الله عليهم وهداية لاحقة دالة لديهم.

**قال رضي الله عنه: لم يجبر أحداً على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمناً ولا كافراً ولكن خلقهم أشخاصاً، والكفر والإيمان فعل العباد. يعلم الله من يكفر في حال كفره كافراً، فإذا آمن من بعد ذلك علمه مؤمناً في حال إيمانه وأحبّه من غير أن يتغير علمه وصفته.** إعلم أن الجبر إسناد أفعال العباد إلى قدرته تعالى وحصر تأثيرها فيها من غير إثبات لقدرة العبد تأثيراً في أفعاله وهذا هو الجبر المطلق. ثم الجبرية القائلة بالجبر المطلق افترقوا، منهم من قال بالجبر المحض ونفى القدرة عن العبد رأساً لا مؤثرة ولا كاسبة. فتكون الأفعال الصادرة عن العبد عندهم كحركات الجمادات التي هي قسرية محضة، من غير تأثير وقدرة منها فيها أصلاً، وهم الجهميّة أصحاب جهم بن صفوان الترمذي[1]. ومنهم من قال بالجبر المتوسط، أسندوا أفعال العباد إلى الله من حيث التأثير، وإلى العباد من حيث الكسب، وهم الأشعرية والنجارية والضرارية. ومن الكسب وتحقيقه أن قدرة الله وإن كانت مستقلة في خلق

---

(1) هو أبو محرزجهم بن صفوان الراسبي، قال عنه الذهبي في تذكر الحفاظ: «الضال المبتدع. رأس البهية، هلك في زمان صغار النابغين وما علمته روى شيئاً، ولكنه زرع شراً عظيماً «كان تلميذاً للجعد بن درهم الزنديق الذي كان أول من ابتدع القول. بخلق القرآن، الفرق بين الفرق، ص 158.

أفعال العباد من غير احتجاج إلى انضمام أمر آخر، لكنه سبحانه أجرى عادته وحكم حكمته، لأن لا يخلق فعلاً من أفعال عباده إلا بعد أن يريدوه، وتعلقوا قدرتهم عليه لنجزي الذين أساؤوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى لتترتب الأسباب والمسببات، وتنطبق بالمبدأ المعاد، وتكون لله الحجة البالغة، كما أشرنا إلى هذا الأصل. فيكون تعلق قدرة العبد بفعل ما، بحسب إرادته علة عادية موجبة لوجود ذلك الفعل، بحسب العادة الإلهية. وإن لم يكن لها فيه تأثير أصلاً حقيقة ولدوران القدرة المؤثرة الإلهية على قدرة العبد وتعلقها بالفعل، سميت تلك القدرة كاسبة. وتعليق العبد قدرته بإرادته بفعل كسباً. وعند المعتزلة أفعال العباد بقدرتهم فقط، تأثير فيها لقدرة الله أصلاً بالذات. وإن كان تأثيرها بالوسائط ضرورياً. وقال الأستاذ أبو اسحاق[1] إنها بالقدرتين معاً، وهما مؤثرتان معاً في وجود الفعل، وتوارد علتين على معلول واحد جائز، كما إذا باشر رجلان قويان معاً حمل خشبة صغيرة بأن يبطش كل منهما بطرفها. وقال القاضي[2] قدرة الله مؤثرة في أصل الفعل ووجوده، وقدرة العبد مؤثرة في صفته، مثل كونه طاعة أو معصية فإن بين السجدة لله وللمخلوق فرقاً، من حيث أن الأول طاعة والثانية معصية، بعد اشتراكهما في الهيئة المخصوصة فيما به الاشتراك، الذي هو أصل الفعل، بقدرة الله، وما به الامتياز الذي هو كونه طاعة أو معصية بقدرة العبد؛ وهذا هو الكسب عنده. ولهذا يثاب على الطاعة ويعاقب على المعصية. وقال إمام الحرمين[3]

---

(1) هو أبو إسحٰق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم الإسفراييني الملقب بركن الدين، فقيه شافعي متكلم أصولي درّس عامة شيوخ نيسابور. بنيت له مدرسة هناك من كتبه «جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين. توفي سنة 418هـ. إبن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، ج 5، ص 28.

(2) هو القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري البغدادي (113، 182هـ) صاحب الإمام أبي حنيفة، وهو أول من نشر مذهبه، فقيهاً حافظاً، ولد بالكوفة، غلب عليه الرأي فولي القضاء ومات أيام الرشيد ببغداد، وهو أول من دعي قاضي القضاة. من كتبه الخراج الآثار وغير ذلك. كتاب وفيات الأعيان، ج 6، ص 378.

(3) هو عبد الملك الجويني الشافعي ركن الدين ولد في جوين ورحل إلى بغداد فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جامعاً طرق المذاهب. بنى له نظام الملك المدرسة النظامية في نيسابور وتوفي فيها، من كتبه غياث الأمم، والعقيدة النظامية وغير ذلك. كتاب وفيات الأعيان ج 1، ص 217.

والفلاسفة إذا أراد العبد فعلاً يخلق الله فيه قدرة كافية مؤثرة في وجود ذلك الفعل، فيوجب تلك القدرة المخلوقة لله تعالى الموصوفة بها العبد، ذلك الفعل الذي أراده العبد، فهذه ستة أقاويل لستة طوائف. والضابط أنه إما أنْ يكون لقدرة العبد مدخل في الفعل أولاً، والثاني مذهب الجبرية المحضة. والأول إما أن يكون المدخل في أصل الفعل أو وصفه، والثاني مذهب القاضي. والأول إما أن يكون المدخل من حيث التأثير ومن حيث الكسب، والثاني مذهب الأشاعرة. والأول إما أن يكون منضماً مع تأثير قدرة الله أولاً. والثاني قول المعتزلة. والأول إما أن تكون القدرتان مؤثرتين معاً بالذات في الفعل، أو يكون تأثير أحدهما في الآخر والأول قول الأستاذ، والثاني قول الإمام والفلاسفة. واعلم أن الفرق بين هذا القول وبين قول المعتزلة مشكل، فإنهم مع أنهم يقولون باختراع العبد أفعاله قائلون بأن الله تعالى هو خالق القوى والقدرة. فيؤول مذهبهم إلى أن الأفعال بقدرة العبد وقدرة العبد بقدرة الرب. وفرّق الإمام الرازي[1] بأن العبد عند المعتزلة موجد بالاختيار، وعند الحكماء بالإيجاب فغير سديد لأن تعلق الارادة التامة والقدرة الكاملة يوجب المقدور عندهم جميعاً لكن لا ينافي ذلك الإيجاب الاختيار. وقبل هذ التعلق لا إيجاب عندهم جميعاً. وأما الفرق يكون صدور قدرة العبد عن القدرة القديمة بالإيجاب عند الحكماء وعند المعتزلة بالاختيار فمحقق. لكن إمام الحرمين على هذا مع المعتزلة لا مع الحكماء. وأيضاً هذا الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين خلاف عام مشهور، فلا يناسب عدّ الأقوال في استناد الأفعال بسبب اعتبار هذا الخلاف ستة. والذي نفاه الإمام ههنا بقوله لم يجبر أحداً من خلقه على الكفر، ولا على الإيمان، هو الجبر المحض، من غير أن يكون للعبد مدخل في الفعل أصلاً، لا تأثيراً ولا كسباً. وبطلانه أظهر من أن يخفى على أحد من العقلاء. فإن بديهية كل عاقل يفرق بين الحركة الإرادية الصادرة من الحيوان، وبين الحركة القسرية الحالّة في الجمادات بأن

---

(1) هو محمد بن عمر القرشيّ (544 ـ 606هـ). إمام صفر ابن خطيب الريّ أو الفخر الرّازي أوحد زمانه رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه يتدارسونها، وكان يحسن الفارسية من تصانيفه مفاتيح الغيب ومعالم أصول الدين وغيرها الكثير. وفيّات الأعيان، ج 1، ص 474.

الحركة الأولى حالّة في المتحرك الأول وصادرة عنه باختياره وقدرته. والثاني حالّة فقط من غير أن يصدر عنه باختياره وقدرته، وأيضاً تكليف الله عباده بالأمر والنهي ثم إثابته المطيع ومدحه، وتعذيب العاصي وذمّه، مع أنه حكيم لا يفعل شيئاً إلاّ وفيه منافع ومصالح كريمة. سبقت رحمته غضبه لطيف بعباده رحيم لهم، بحيث سنّ هذه الأوصاف العظام والمكارم الكرام فيما بين عباده ورغّبهم فيها، بل أوجبها عليهم، يدل قطعاً على أنّ الأمر ليس على الجبر المطلق بل للعبد فيه مدخل، وكذا النصوص الدالة على إسناد أفعال العباد إليهم، أقل مراتب صدقها أن يثبت الكسب، ويرتفع محض الجبر. ثم لما ثبت شمول قدرة الله تعالى على جميع الموجودات جوهراً وعرضاً، ذاتاً وصفة، فعلاً وفاعلاً، واستناد أفعال الحيوانات إلى قدرة القديم من حيث التأثير، وتبيّن ضعف تمسكات القائلين باستناد الأفعال إلى العباد، أعمالها، مع أنّ صدور الأفعال الاختيارية لا يمكن بدون الشعور من فاعلها بها، وغير ذلك من الأدلة التي سيأتي تفصيلها عن قريب عن الجبر المتوسط إلى ما فوقها من الجبر المحض، تعين الجبر المتوسط الذي هو أعدل الأقاويل به يقضي عن سائر المحاذير، التي حذر عنها الفريقان المفرط والمفرّط في أفعال العبادولم تتجاوز دلالة أدلة الجبر من عدم شعور الحيوانات على تفاصيل أفعالها ودقائق فإن قلت إذا كان الأمر على الجبر سواء قلت إنه متوسط أو محض فكيف تلفق معه قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب، مع أن كلاً من ذلك يقتضي الاختيار الخالص، ويأبى جميع مراتب الجبر، كما لا يخفى، أقول منشأ زعم الإباء والخلاف بين هذه الأمور ليس إلاّ عدم إذعان معنى الجبر المتوسط. فمن حققه حق التحقيق تيسّر له وجه التلفيق. فالتحقيق إن الله تعالى علم في الأزل الحقائق الكلية والجزئية الأزلية الغير المجعولة واقتضاءات كل منها، ومقتضياتها بالذات وبالوسائط في الأزل، وفي ما لا يزال اقتضاء قابليته واستعداد، لا اقتضاء فاعلية واستقلال. وحكمت حكمته ألاّ يخلق شيئاً إلا على حسب الاستعدادات ووفق القابليات ساتعداد نوع الإنسان أن يفيض له من الفياض النفس الناطقة والآلات الخادمة له من القوى الظاهرة والباطنة والصفات الفاعلة والمنفعلة، من الشهوة والغضب والعلم والقدرة والإرادة. وأجرى سبحانه عادته على أن لا يخلق له من الأفعال الممكنة له اكتسابه وتعليق قدرته، وإرادته له إلاّ بعد أن يريده

ويختاره، وتعلّق له قدرته وإرادته، وكل ذلك لمصلحة الحكمة. لكن مع ذلك نصب له دلائل الهداية وأعانه بأعوان العناية، ممّا يرغبه في الخير ويبعده عن الشر. فلما علم الله تعالى في الأزل تفاصيل تلك الاقتضاءات والمقتضيات وترتّبات الأشياء التي جعلتها العادة الإلهية أسباباً، على حسب ما يدخل تحت الوجود في المستقبل، بأسبابها وأوقاتها وسائر أحوالها. كالأمور الكائنة الحاضرة في الحال ممّا علم من الأفعال أنّ العبد سيريده، ويصرف قدرته عليه، قدّره وقضى خلقه في الوقت الذي تعلّق علمه بتعلّق قدرة العبد وإرادته. فإن قلت قدرة العبد تابعة لإرادته وإرادته تابعة للدواعي الباعثة له إلى الفعل، وعلم لها الدواعي وأسباب العلم كلّها، بخلق الله. فلا مخلص عن الجبر في مرتبه أصلاً. قلت خلق الدواعي والبواعث أيضاً، تابع للاستعدادات لا لحكم خارج عن قاعدة الحكمة. ومع ذلك لا يوجب الفعل ويبقى اختيار العبد معها أيضاً. ولا يريد فعلاً مخصوصاً من بين سائر الأفعال إلا بميل خاص ينبعث من مزاجه الخاص المسبّب من استعداداته السابقة، المرتّبة من الأزل، التابعة لاستعداده الأزلي اللازم لماهية الغير المجعولة باقترانات من أمور خارجية. وإن كان هذا القدر جبراً فلا مخلص عن الجبر أصلاً، وإن قيل باستناد الأفعال إلى القدرة الحادثة من غير تأثير القدرة القديمة فيه، فإن على ذلك التقدير أيضاً كون قدرة العبد وإرادته والدواعي والبواعث بخلق الله مقرّر، بحيث لا يتأتّى عليه إنكار من أحد. فهذا القدر محقق تحقّقه سواء سمّيته بالجبر أو لا، ولكن إن سمّيته بالجبر يكون وصفاً جديداً، وإلاّ فبين الجبر وبينه بونٌ بعيد وبعد مديد. فإن قلت ارتباط الحادثات بالأزليات إنما يمكن بترتّب الحوادث المتعاقبة المرتبة الغير المتناهية المتوسط بين الحوادث والأزليات، وكيف يتصوّر تعاقب الحوادث المعدّة على المعدومات. أقول المعدومات وإن كانت معدومات بحسب الخارج، لكن يجوز أن يكون لها نوع وجود في الحضرات المتقدمة على حضرة الشهادة، وتتعاقب عليها في تلك الحضرات حوادث موجودة بوجود مناسب بتلك الحضرات، كتعلقات إرادة القديم مثلاً. وأيضاً يجوز أن تستدعي الاستعدادات الأزلية أحكاماً مشروطة في ثبوتها بالوجود الخارجي، ويحدث الوجود الخارجي بالنسبة إلى الحوادث الجزئية السفلية لتوقفه على الحوادث الكليّة العلوية، كعالم الأفلاك. وتحدث العوالم العلوية لاقتضاء الحكمة الآلهية والعظمة السبحانية،

تفرّده بالقدم وإحداث العالم عن العدم، ولا زمان قبل وجود العالم، حتى بطلب مخصص حدوث العالم بجزءٍ معين منه دون الأجزاء الأخرى. كما حققنا هذا قبل هذا أيضاً، هذا، لكن ثبوت القدرة للعبد من غير أن يكون له تأثير في الفعل أصلاً مستبعد جداً. فإنّ القدرة حقيقتها يقتضي تأثيراً ما مع أنّ تأثير القدرة في الأفعال يكاذ يشهد له الوجدان ويغنيه الحس عن البرهان، وما اختاره إمام الحرمين من تأثير القدرة الحادثة في الفعل وتأثير القدرة القديمة في الحادثة ليس ببعيد عن الصواب، بحسب الأنظار العقلية، لولا ظواهر النصوص الدالة على استناد جميع الموجودات إلى قدرة الله بالذات. لكن النقل أحق بالاعتماد أيضاً وأقرب إلى الاحتياط من العقل، سيّما في أمثال هذه المباحث الدينية. فينبغي أن تزال ظلمة الاستبعاد الوهمي المذكور بأنوار النصوص المنيرة، وقول إمام الحرمين في إرشاده من أنّ استناد الحوادث إلى قدرة الله من غير فرق بين ما تتعلّق به قدرة العبد وغيره قول أئمة السلف قبل ظهور البدع والأهواء. فإن تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه، كالإرادة لفعل الغير. فالقدرة الحادثة لا يؤثر في مقدورها أصلاً، والقول باختراع العبد أفعاله ما اتفقت عليه أهل البدع. وإيراد أدلة أهل السنة وجوابه لشبه أهل البدعة شهد ببدائية هذا القول وموافقة لأهل السنة؛ وإن اشتهر هذا القول منه في الألسنة. وأما ما يقال من أن العبد لا شعور له بتفاصيل أفعاله فلا يمكن أن يوجدها بقدرته واختياره، أقول يمكن الجواب عنه بأنّ أفعال العباد حقيقتها حركات أو سكنات، وكل حركة يتعيّن بتعيّن المتحرك والمبدأ والمنتهى. فيكفي لفاعلها بالإختيار أن يتصور الحركة المخصوصة المتوسطة بين المبدأ والمنتهى المخصوصين. وأما أجزاء الحركة المتّصلة وهما وتبدلات لنسبها إلى الأجزاء بالقوة للمسافة، فخارجة عن حقيقة الحركة بمعنى التوسط التي هي فعل الفاعل حقيقة لا غير. وإذا كان أمر الحركة هكذا فأمر السكون أبعد عن الاشكال. وأما لزوم الشعور في تحريك اليد مثلاً على هذا التقدير تفاصيل الرباطات والعضلات والأوتار وتفاصيل الحركات الصادرة عنها فغير مسلّم، لم لا يكفي تصور الحركة الكلية لليد بلا شعور لتفاصيل المتحركات، وتفاصيل الحركات. إذ يلزم الحركات الجزئية من تلك الحركة الكلية بلا لزوم شعور بتلك التفاصيل، مع أن هذا المحذور لا يسلّم عنه القائلون بالجبر المتوسط أيضاً، لأن الكسب لكونه بالقدرة والانتساب يشترك

مع التأثير في التوقف على الشعور بالمقدور المختار، فالمورد يردّ على الموردين. وأما قول الأستاذ بأن تكون القدرتان مؤثرتين من غير استقلال من كل منهما فبمعزل عن ذلك الاستبعاد وسلامته عن مخالفة النصوص البيّنات. ثم إنّ قول الإمام قبيل قوله هذا يشعر لخلق أفراد الإنسان كلها مؤمناً من حيث دلالته على أنّ ذرية آدم لـمّا أقروا جميعاً بربوبيته تعالى في مشهد «ألستُ بربكم» فطروا على الإيمان ويولدون على تلك الفطرة الإسلامية. وقوله هذا يصرّح بأنه تعالى ما خلق أحداً مؤمناً ولا كافراً. ثم فعل كل منهم إما الكفر وإما الإيمان، فلا يخلو ظاهر القولين عن مخالفة، ووجه التوفيق أن الفطرة الإسلامية التي يولد عليها كل أحد عبارة عن انقياد روحاني جبليّ من كل نفس لخالقه ومولاه، قبل أن لا يتكدر صفاء الأرواح بظلمات الأشباح. وأما الكفر والإيمان اللذان أخبر أنّ العبد يفعلهما بإرادته وقدرته بعدما كان خالياً منهما في ابتداء خلقه وولادته فتكذيب وتصديق صادران عن العبد بنبيّه، فيما أتى به من عند ربه بعد ولادة العبد وتعقّله بمباشرته واختياره. ولا شك أنّ هذا الإيمان غير الإيمان المفطور عليه كلّ أحد من الإنسان. وأما عِلم الله الكافر في حال كفره كافراً، وعلم اباءه مؤمناً في حال إيمانه إذ آمن بعد ذلك، من غير أن يتغير علمه وصفته فقد قدمنا شرحه، فلا نقيده. وأما محبّة الله عبده المؤمن فعبارة عن إفاضة فيوض لطفه عليه لحصول مناسبة مخصوصة بين العبد والمولى بموافقته إيّاه وامتثال أمره واجتناب نهيه موجبة لجذب المولى وانجذاب العبد. وإن لم يكن ذلك الجذب والانجذاب جليّين لا جرم يكونان خفيين، والخفي من الجذب أدنى مراتب المحبة اللازمة من المولى لكلّ عبد من عباده المؤمنين. وإدراك حقيقة ذلك الجذب أمر ذوقي لا يعني عنه البيان ولا يغني لكشفه تعبير اللسان ولذلك يعبر عنه باللوازم مثل الإفاضة والانعام وغير ذلك. **قال رضي الله عنه: وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالى خلقها وكلها بمشيئة الله تعالى وعلمه وقضائه وقدره.** أما أنّ الله تعالى خالق الأفعال والمؤثر فيها، فالدلالة عليه من وجوه عقليّة ونقلية. أما العقلية ومنها أن الأفعال مشتركة مع سائر الأشياء في الإمكان، وكونه علّة الاحتياج إلى الفاعل. فإذا كان السبب المحوج إلى الفاعل في كل ممكن الإمكان يشترك كل ممكن في الفاعل، كما يشترك في السبب المحوج إليه لأن السبب المحوج لا يحوج إلاّ إلى علّة

معينة لعدم صلوح غير المعيّن الذي لا تحقق له للمعية ومن المعلوم أن العلة المعينة لجميع الممكنات ليس إلاّ الواجب فإذا ثبت تأثير القدرة القديمة في الأفعال بهذا الدليل ثبت عدم تأثير القدرة الحادثة باستمالة المتوارد أقول المقدمة القائلة بأن السبب المحوج لا يحوج إلاّ إلى علّة معينة محل منع ولا يلزم منه كون غير المعين الغير المتحقق علّة لجواز أن يتحقق المطلق في ضمن المتعينات ويكون العلة لكل معلول معين علة متعينة من تلك المتعينات والحاصل أن مطلق المعلول يقتضي مطلق العلة وكل معلوم معين يقضي علة معينة والمطلق يصلح للعليّة للمطلق لأن تحقق كل منهما مناسب تحقق الآخر في كونها في ضمن المتعينات فمفهوم الإمكان المطلق ليس علة لمفهوم الاحتياج إلى الفاعل مطلقاً ولا يلزم منه اشتراك الفاعل في كل ممكن بل يجوز أن يستند بعض الممكن إلى علة والبعض الآخر إلى علّة أخرى لاقتضاء الإمكان المخصوص للممكن المخصوص علّة مخصوصة فإن قلت إمكانات الممكنات متماثلة فلا يقتضي عللاً مختلفة قلت خصوصيات العلل لا يقتضيها إلاّ خصوصيات المعلولات وذواتها وأثر الإمكان ليس إلا في اقتضاء صفة الاحتياج إلى فاعل ما لا غير واقتضاء الإمكان المخصوص المضاف إلى المعلول المخصوص العلّة المخصوصة راجع إلى اقتضاء خصوصية المعلول إياها وإيضاً لا يلزم التوارد من تأثير القدرتين بجواز أن تكونا غير مستقلتين كما ذهب إليه الأستاذ وصوّرنا صورة جوازه هناك ومنها أنّ القدرة الحادثة لا تصلح أن تكون علّة مؤثرة في الأفعال فتعين القدرة القديمة للتأثير أما عدم صلاحيّة القدرة الحادثة للتأثير فلأن القادر لا بدّ أن يكون عاماً بتفاصيل ما قدر عليه، حتى يختار من الاحتمالات الممكنة قدراً مخصوصاً بوجه مخصوص، ويختاره بخصوصه، ليترجّح الوجه الواقع من بين سائر الوجوه المحتملة الوقوع دون الآخر. وليس كذلك القدرة الحادثة لقطع الماشي مسافة طويلة مع ذهوله عن تفاصيل أجزاء الحركة المنطبقة على أجزاء المسافة، وعن تفاصيل الأجزاء المتحركة منه من الأعصاب والأوتار والعضلات، وعن تفاصيل حركاتها، وعن تفاصيل السكنات المتخلّلة بين تلك الحركات، مع أن كلاً منها أفعال اختيارية للماشي. وكذا الحال في المتكلم بكلام طويل مشتمل على كلمات وحروف، متوقّف بلفظ كل منها على تحريكات الأعضاء من اللسان والشفتين وغيرها، المشتملة كلّ على جوارح جزئية من العضلات

والرباطات والأوتار على وجوه متعددة وهيئات متبدّدة، لصدور حركات مختلفة وكلمات متكررة من النائم الذاهل عن ذاته، فضلاً عن أفعاله وحالاته. أقول الأفعال الصادرة عن المخلوق، إما حركات أو سكنات. والسكون حالة هيّن في تحقق الشعور به. وأما الحركة فالحق أنّ الموجود منها هو بمعنى التوسّط، وهو أمر جزئي واحد من المبدأ إلى المنتهى خارج عنه النسب، والإضافات المتبدّلة بالنسبة إلى أجزاء المسافة، فيتحقق الشعور بالحركة من غير شعور بالأجزاء المفروضة في الحركة المتّصلة، التي هي الحركة بمعنى القطع، وبالأجزاء المفروضة في المسافة المتّصلة، فإن كلاً منها خارج عن حقيقة الحركة الحقيقية. وأما الحركات المتعدّدة بالشخص المتخلّل بين كل اثنين منها سكون، كخطوات الماشي مثلاً فللماشي شعور إجماليّ بها، وإن لم يضبط أعدادها ومقاديرها تفصيلاً. فالشعور الإجماليّ كان متحقّق، وأما الشعور بأجزاء العضو المتحرك كالقدم مثلاً، من الأعصاب والأوتار وغيرها، والحركات القائمة بكلّ منها، فلا نسلّم لزومها، لأن مختار المتحرك قصداً ليس إلا تحريك العضو جملة وحركات الأجزاء الجزئية يلزم بطريق الاستتباع، فلا يلزم الشعور بتلك التفاصيل. وأمّا النائم، فلا نسلّم أن الشعور الإجمالي منه بما صدر عنه منتف، والمنتفي ليس إلاّ الشعور التفصيلي، والشعور بالشعور، وهما ليسا بلازمين، ولو تمّ هذا الدليل لدلّ على نفي الكسب من العبد أيضاً. لأن الكسب الاختياري تابع للعلم والشعور، كما لا يخفى. فإذا لا تحقّق للشعور لا تحقق للكسب أيضاً، ودعوى لزوم الشعور على التفصيل في التأثير، وكفاية الإجمال في الكسب غير مسلّم ولا مسلوم بالبرهان ولا بالوجدان. فإنّ لزوم الشعور الاختياري لا التأثير فإن في الموجب ولا يستدعي التأثير الشعور والاختيار فيما نحن فيه متحقق عند الكلّ، سواء قيل بالتأثير وبالكسب. فلزوم الشعور غير دائر على التأثير فقط، بل على الاختيار سواء في الكسب والتأثير، ومنها أنّ العبد إن لم يتمكن من ترك ما فعله لم يصر مختاراً، وإن تمكن يلزم انتفاء التمكن على تقدير تحققه. لأن المتمكن من الفعل والترك لا بد له من مرجّح يرجّح الفعل على الترك، وإن كان المرجّح نفس العبد لزم انتفاء التمكّن من الترك. وإن كان غير ملزم له من مرجّح آخر حتى ينتهي إلى القدرة القديمة، فمع ترجيح القدرة القديمة لفعل العبد على تركه وإن كان بالوسائط، لا يبقى للعبد تمكن من

الترك، لأنه لا يتمكن من الترك عند تساوي الطرفين. فكيف عند ترجيح القدرة القديمة طرف الفعل. أقول هذا الدليل إنما ينفي الاختيار لا التأثير، مع أن الاختيار محسوس مشاهد ومقرّر عند القائلين بالكسب أيضاً. والحقّ أن التمكن من طرفي الفعل إنما هو بالنظر إلى ذاتي الفاعل والمفعول، وقدرة الفاعل وإمكان المفعول، وهذا القدر من التمكن يكفي في تحقق الاختيار. وأما بالنسبة إلى تحقق المرجّح الموجب لطرف الوقوع فلا يلزم التمكن من الترك ليتحقّق الاختيار، كما في اختيار الواجب سبحانه مقدوراته الممكنة، مع وجوبها بالنظر إلى تعلق إرادته بها، بترجيح المرجّح كما حقّقناه هناك. والمرجّح هو الميل المنبعث من المزاج الخاص للعبد بسبب الدواعي والبواعث المستند كل من ذلك إلى قدرة الله، بسبب الوسائط والاستعدادات المترتبة. فالفعل الاختياري ما يكون الإرادة والاختيار سبباً قريباً له، وإن كان تعلّق الإرادة مسبباً بأسباب أخرى مترتبة إلى أن ينتهي إلى الأسباب الأولى التي هي الاستعدادات الأزلية المستندة إلى الماهيات الغير المجعولة، ومنها أنه لا شيء إلاّ وقد تعلّق في الأزل علم الله وقدرته وإرادته على وقوعه أو لاوقوعه، فيجب أو يمتنع، فلا يبقى للعبد مادة الممكنة. فهذا الوجوب أو الامتناع لما كان سابقين على إرادة العبد انسلبت الممكنة عنه بخلاف إرادة الباري، فإنها لأزليتها لا يسبق عليها الوجوب أو الامتناع المسبّب من تعلّق العلم والقدرة. وهذا الدليل أيضاً إنما ينفي الاختيار عن العبد وينحلّ بأنّ الوجوب والامتناع المذكورين هما الوجوب والامتناع بالغير، ولا ينافيان الاختيار المبني على الإمكان بالذات. على أنا قررنا أنّ تعلق العلم والقدرة والإرادة الأزلية بالوقوع أو اللّاوقوع ليس على طريق الجبر والإكراه، وهو تابع للإرادة الحادثة للعبد التي فيما لا يزال. وإن كانت هي أيضاً مسببة من الاستعدادات المترتبة كما ذكرنا، فنذكر ومنها أنّ تأثير القدرة الحادثة يستلزم إمكان التمانع بين القدرتين، مع أنّ التمانع محال لاستلزامه اجتماع الضدّين على تقدير وقوع المرادين معاً. أو تخلف المعلول عن علّته التامة على تقدير عدم وقوع أحدهما أو كليهما.. ويرد عليه أنّ من العلّة التامة ارتفاع الموانع، ومعلوم أن القدرة الحادثة لا تتم علة لمقدورها مع منع القدرة القديمة عن تأثيرها. والراجح بأنّ المقدور كما لا يتجزى ولا يتفاوت بالشدة والضعف، كذلك القدرة لا يقبل الشدة والضعف، فلا يتصوّر منع أحدهما للآخر عن

التأثير في مقدوره، وإن كانت القدرة القديمة أكمل وأشرف بالعموم والشمول والقدم والدوام، فليس بشيء كما لا يخفى. ومنها أنه لو قدّر العبد على إبداء أفعاله يقدر على إعادتها، لأنّ قدرة القادر وإمكان المقدور مستمرّة في الزمانين، أي زمان الإبداء والإعادة، لكن اللازم منتف بالإجماع. وأيضاً لو قدر على الفعل لقدر على المثل بحكم المماثلة، لكن لا يقدر أحد على تطبيق فعله الثاني بالأول من كلّ الوجوه، وإن بذل الجهد وصرف المقدور. ويرد عليه منع نفي القدرة على الإعادة والمثل. والكلام في الدلالة العقلية والإجماع ليس من الدلائل العقلية غاية، ما علم بالعقل التعسّر ولا التعذّر، فقد يتفق لأحد أن يتحرك مثل حركته الأولى، ومماثلة السكون الثاني للسكون الأوّل ظاهر، والإتيان بالمثل هو الإعادة بعينه إذا اتّفق المثلان في جميع الوجوه. وأما الإضافة إلى الزمان فلا يمكن إعادته بعينه، ولا هو من لوازم الإعادة والاتيان بالمثل. ومنها أنه لو كان قادراً على إيجاد الأفعال لكان قادراً على إيجاد الأجسام. لأنّ المصحح للمقدورية ليس إلاّ الإمكان أو الحدوث المشتركان بين الأفعال والأجسام ومنفعة ظاهر، لأنّ لخصوصيّة القدرة وخصوصية المقدور مدخلاً في تأثيرها فيها وذلك ظاهر. ومنها أنّ الإيمان والطاعات التي هي خيرات وحسنات من كلّ الوجود، لو كانت بإيجاد العباد لكان خلق العباد أحسن من بعض خلق الله، كالشياطين والمردة والكفرة وسائر الأشياء الضارّة الخبيثة. أقول الوجود خير كلّه، والضرر والخيانة ليس للموجود في نفسه، بل بحسب الإضافة إلى الأشياء الأخرى، وكلّ ما أوجد الله تعالى له منافع كثيرة ومصالح كبيرة من وجوه شتّى، بالنسبة إلى النظام الكليّ وإن لزم بعض شرور بالنسبة إلى البعض لحكمة أوجبت ذلك، وما خلق الله السموات والأرض وما بينهما باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا. فمآل كلّ قهر إلى لطف ومآل كلّ شر إلى خير، مع أن أفعال العباد كلها مستندة إلى الله، وإن كانت بوسائط ومبادىء أفعالهم، حتى ذواتهم صادرة عنه بالذات، وحسنة العبد من محاسن سيّده. ومنها أنّ الملل المجمعون على الدعاء والتضرّع لله في أن يوفق للعمل الصالح والحسنات ويجتنب عن المعاصي والسيئات. والكتاب والسنّة محرّضان على ذلك، وما ذاك إلا لصدورها من الله تعالى، إذ ليس كلّ الدعاء إلاّ مداد، أي خلق الله القدرة. لأنّ الدعوات يكون كثيراً ما بعد حصول القدرة. وإن تعلّق الدعاء لاستدامة الطاعات، يكون

طلباً من الله خلق الطاعات في الأزمنة المتأخرة فيدلّ على كونها بإيجاد الله أيضاً. أقول أسباب الأعمال بعد حصول القدرة كثيرة، من الدواعي والبواعث والنواهي والزواجر، إما من الداخل كالخواطر وإما من الخارج كالأمور المرغبة والمنفّرة، فيجوز أن تكون الدعوات متعلّقاً لترتيب الأسباب المذكورة من حضرة الفياض، فإن قلت فعلى ما قلت من تسبّب الأفعال والأحوال من الاستعدادات المتفاوتة المتعاقبة المنتهية إلى الاستعدادات الأزليّة المسبّبة من الماهيات الأزليّة الغير المجعولة، لا يقبل أصلاً حال أحد ولا فعله التبدّل والتغيّر، ممّا اقتضته تلك الاستعدادت. لما قلت من أنّ الباري عزّ سلطانه قرّر عادته على أن لا يتجاوز في الفيض عن اقتضاء الاستعدادات. فما الفائدة في الدعوات والتضرعات، وما الحكمة من تحريض الشارع عليها، بل إيجابه علينا، كقوله تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾[1]، ادعوا ربكم تضرّعاً وخفية، وقوله عليه السلام: «الدعاء مخّ العبادة»[2]، وغيرها من الآيات والأحاديث الدالّة على حسن موقع الدعاء من العبد وكثرة فوائدها. وكونه عبادة خالصة، سيّما في إيجابه تعالى دعاء الهداية إلى الصراط المستقيم علينا في كل صلاة، وعدم قبول صلواتنا بدونه على ما علّم لنا في كتابه الكريم بكلامه القديم أقول: قد سألت عن حكمة لطيفة وفائدة شريفة، وبحثت عن مسألة غامضة وفي بحر القدر خائضة، لا يعلمها إلا الراسخون، ولا يعقلها إلاّ العالمون، فاستمع إلى ما يتلى عليك من الجواب لعلّك ترضى وتظفر بفصل الخطاب. فاعلم أنّ الاستعدادات المتعاودة على كلّ ماهية إذا تنزّلت إلى عوالم الحدوث أمكن أن يحصل لكلّ ماهيّة مستعدّة، واستعداداتها وجود أخرى من أنواع اجتماعات وافتراقات وانضمامات وانفكاكات واقعة بين الماهيات الممكنة، وطوائف استعدادات كل منها، بحيث تعدّ تلك الوجوه لأمور أخرى غير الأمور التي كانت الماهيات مستمدّها باستعداداتها العارضة لها لو انفردت في أنفسها. وذلك مثل أن يتفقّ لشخص عبادات بدنية أو توجّهات قلبية في وقت مباركة أو بقعة شريفة، ويتّفق له صحبته برجل كامل يؤثر نظره في القلوب،

(1) سورة غافر: الآية 60.

(2) رواه الترمذي في السنن: كتاب الدعوات، باب ما جاء في فضل الدعاء. ح 3371، ج 5/ 456.

وغير ذلك من الأمور الاتفاقية الممكنة الوقوع بين أفراد العالم، لا تكاد تضبطها العقول إلاّ بالتصوّرات الكليّة الإجماليّة. فمن هذه الجهات تقبل الاستعدادات المتنزّلة إلى عالم الحدوث، التبدّل والتغيّر. فتكون الدعوات تضرّعات لله تعالى في أن يتيسّر من تلك الوجوه الاتفاقية ما تسري آثاره الحسنة في ظاهره وباطنه، ويخفّف عنه ما هو بخلافه. لكن إذا حقّقنا الحقيقة ودقّقنا الدقيقة، لا نجد بدأ من استناد تلك الأمور الاتفاقية أيضاً، إلى أمور أخرى يرجّح وقوعها عن لاوقوعها عن الواجب الشامل على قدرته وإرادته، حتى ينتهي إلى أمور أزليّة غير مجعولة مستغنية عن المرجّح. فإذا أحطت إجمالاً أحوال الاستعدادات للماهيات الكليّة والشخصيّة المسببة بعضها عن استعدادات سابقة مرتبة متعاقبة على محالها، وبعضها حاصلة من وجوه اتفاقية عارضة بالنسبة إلى الماهيات المفارقة. فاعلم أنّ الدعوات أيضاً من أنواع الاستعدادات، بل من أقواها تأثيراً وأوقعها في نفس الداعي تبديلاً وتغييراً، كما قيل الدعاء يردّ البلاء. وعن رسول الله ﷺ: «لا يردّ القضاء إلا الدعاء ولا يزيد في الغمر إلاّ البرّ»[1]. وعنه عليه السلام أن: «الدعاء ينفع مما نزّل ومما لم ينزل»[2]، فهي مسببة من وجوه الاستعدادات المذكورة اللازمة والإتفاقية، وسبب لنيل المقاصد الدينية والدنيويّة. فمن أتيحت الاستعدادات المتنوعة في حقّه الدعاء للأحوال الدنيويّة أو الأخرويّة أو لكليهما، نال من الله ما سأل، كما قال تعالى: **﴿فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق﴾**[3]. ومنهم من يقول **﴿ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار﴾**[4] الآية. وكما أن الأمور الحسيّة يتسبّب بعضها عن بعض، ويترتّب ويتسلسل. كذلك العبادات البدنية، والطاعات القوليّة، والتوجهات القلبية، والتلقيات الروحية والمشاهدات السريّة، تترتّب وتتسلسل ويعدّ بعضها لبعض، ويفيض من الفياض كلّ ما تمّ استعداده، كما قال تعالى: **﴿والذين**

---

(1) رواه أحمد بن حنبل من [المسند: ج 5، ص 280، 282] (وقد ورد القدر بدل القضاء). ورواه ابن ماجة في السنن: باب 10، ح 90، ج 1، ص 35.

(2) رواه الترمذي في السنن: كتاب الدعوات، باب في دعاء النبي (ص)، ح 3548، ج 5، ص 552.

(3) سورة البقرة: الآية 200. ولفظ حسنة زيادة من المؤلف.

(4) سورة البقرة: الآية 201.

اهتدوا زادهم هدى﴾[1]. والشرائع متطابقة على ذكر الأسباب العادية المترتبة بترتيب الله تعالى على مقتضى حكمته، وارتباطات المسبّبات بتلك الأسباب كما أخبربه قوله تعالى: ﴿فأمّا من أعطى واتقى. وصدّق بالحسنى. فسنيسره لليسرى. وأمّا من بخل واستغنى. وكذب بالحسنى. فسنيسّره للعسرى﴾[2]. وقوله عليه السلام: «اعملوا فكلّ ميسّر لما خلق»[3] تصريح بما قلنا، وفي هذا المعنى الآيات والأحاديث أكثر من أن تحصى. ثم إنّ الأسباب العاديّة قد يقتضي الدعاء بلسان الاستعداد، وهو أن يستعدّ الإنسان للكمال اللائق به، وهو يتفاوت بمراتب القرب والبعد في الاستعداد، وقد يقتضي الدعاء بلسان القول، واللسانان قد يتفقان وقد يختلفان. ودعاء لسان الاستعداد لا يتخلّف عنه المطلوب، وإن تأخر في الاستعدادات البعيدة، وكذا ما يتفق معه من دعاء لسان القول. وأمّا الدعاء القوليّ المجرّد الذي خالف الاستعداد فهو دعاء غير مقبول واعتداء منهي. ولذلك نهى الله عن الاعتداء بقوله: ﴿ولا تعتدوا إنّ الله لا يحب المعتدين﴾[4]. هذا ما تيسّر لنا في هذا المقام من التقرير. والله وليّ التيسير.

---

(1) سورة محمد: الآية 17.

(2) سورة الليل: الآيات 5 ـ 10.

(3) رواه ابن ماجة في السنن: باب 10، ح 78، ج 1، ص 31.

(4) سورة البقرة: الآية 190.

# فصل

**في الدلائل السمعية الدّالة** على استناد أفعال العباد إلى الله إيجاداً وتأثيراً منها قوله تعالى: **﴿والله خلقكم وما تعملون﴾**[1]. فإنّ= ما= إمّا مصدريّة فيكون ما تعملون بمعنى أعمالكم، فتظهر دلالة الآية على ما خلق الله أعمال العباد. وأمّا موصولة، فيكون التقدير وما تعملون، والمتبادر منه معنى ما يصدر عنكم، فهو أيضاً الأفعال الاختيارية الصادرة من العباد. وإن عمّم لقبائح الأعمال مثل الأصنام المنحوتة بنحتهم بقرينة قوله تعالى: **﴿أتعبدون ما تنحتون﴾**[2]. فبطريق التيمم والتوسيع من المتبادر إلى غير المتبادر أيضاً. لا أنه صرف من المتبادر إلى غيره من غير نيّة الصرف، فإنّ ما يصدر عنهم بالذات هو الحركات والسكنات، وبسببها تحصل هيئة في جسم مفارق مثل المنحوتة في الصنم المنحوت. فما يعملونه بالذات هو الحركات والسكنات، وبوساطتها تلك الهيئات. فيكون معنى ما تعملونه حقيقة في الأولى مجازاً في الثانية. فدلالة اللفظ على الأوّل أولى، وإن عمّم للثاني أيضاً بنوع من التجوّز، فدلالة الآية على أنّ خالق الأفعال هو الله تعالى لا يتوقف على كون (ما) مصدرية، بل الدلالة باقية على تقدير كونها موصولة أيضاً. ومنها قوله تعالى: **﴿هو الله الخالق﴾**[3]، فإنّ هذه الصيغة تدلّ على الحصر على قانون البلاغة، على كلّ من الوجوه الثلاثة. أما إذا كان هو للشأن وما بعده جملة اسمية أو ضميراً مبهماً مفسّراً بلفظ الله والخالق خبره فظاهر. وإذا كان هو مبتدأ والله خبره والخالق صفة لله خلاف العلم الذي هو لفظة الله، لا يفيد ولا

---

(1) سورة الصافات: الآية 96.

(2) سورة الصافات: الآية 95.

(3) سورة الحشر: الآية 24.

يصلح لأن يكون خبراً ههنا، إلاّ باعتبار اتصافه بصفة الخالقية. فيكون في حكم هو الخالق في إفادة الحصر. ومنها قوله تعالى: **﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور. ألا يعلم من خلق﴾**[1]، فإنّ الاستفهام لإنكار نفي علم الخالق ما خلق من ستر القول وجهره، فيدلّ على كونه تعالى خالقاً لقول العبد وهو فعله، ومنها قوله تعالى: **﴿هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء﴾**[2]. دلّت الآية على نفي الخالق الرازق غير الله، فلو كان العبد خالقاً لأفعاله لكانت الملائكة، الموكلون بإنزال المطر المتسبّبون بأفعالهم في إنبات النبات التي يرتزق منه الحيوان، موصوفين بالخالقية والرازقية. ومنها قوله تعالى: **﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً﴾**[3]، فإنّ من الذين يدّعون من دون الله ملك وإنسان مثل المسيح وغيره. فتدلّ الآية على أنهم ليسوا بخالقين من أفعالهم شيئاً. ومنها قوله تعالى: **﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾**[4]. إنكار لخلق أحد من دون الله مطلقاً، ألا له الخلق والأمر. حصر الخلق لله، خلق لكم ما في الأرض جميعاً: **﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً﴾**[5]، ربنا الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى، هذه الآي تدل على كون جميع المخلوقات بخلق الله لا شك أنّ الأفعال من جملة المخلوقات. ومن الآيات الدالة على هذا المطلوب قوله تعالى: **﴿لا إله إلاّ هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾**[6]. وقل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار **﴿وخلق كل شيء فقدّره تقديراً﴾**[7]، و: **﴿إنّا كل شيء خلقناه بقدر﴾**[8]، دلالة هذه الآي من حيث عموم كل شيء للأفعال، ومن حيث ورد الآي تمدحاً ونفياً للشريك، فإنّ التمدح ونفي الشريك لا يتمّان إلا بخلق جميع الأشياء، وإلا فيشترك العباد بالمعبود في مطلق الخلق، فلا يتم التمدح به والتفرد فيه. ومنها حكاية الله تعالى قول بعض عباده بقوله: **﴿ربنا واجعلنا مسلمين لك﴾**[9]. فإن استدعاءهم من الله

---

(1) سورة الملك: الآيتان 13 ـ 14.

(2) سورة فاطر: الآية 3.

(3) سورة النحل: الآية 20، ﴿دون الله﴾ وردت في القرآن.

(4) سورة لقمان: الآية 11.

(5) سورة ص: الآية 27.

(6) سورة الأنعام: الآية 102.

(7) سورة الفرقان: الآية 2.

(8) سورة القمر: الآية 49.

(9) سورة البقرة: الآية 128.

أن يجعل لهم الإسلام، أي بخلقه لهم دليل، على أن الإسلام الذي هو من أفعالهم بخلق الله، ومنها قوله تعالى: ﴿**فعّال لما يريد**﴾[1]، فإنّ الإيمان والطاعات ممّا يريده الله فهو فعال لها. ومنها الأحاديث الواردة في القضاء والقدر وكون كل شيء بقدر الله وقضائه، كما ذكرنا طرفاً منها في بحث القضاء والقدر، وطرفاً آخر في بحث نفي الجبر. ومنها روى حذيفة رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنّ الله يصنع كلّ صانع وصنعته»[2]. ومنها ما روي عن جابر رضي الله عنه أنه قال: كان النبيّ ﷺ كثيراً ما يقول: «يا مقلّب القلوب ثبّت قلبي على دينك، فقيل له: يا رسول الله أتخاف علينا وقد آمنا بك وبما حدّثت به، فقال: إن القلوب بين اصبعين من أصابع الرحمٰن يقلّبها هكذا، وأشار إلى السبابة والوسط يحركهما. وفي رواية: إن شاء يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه»[3]. وما في هذا المعنى من الأحاديث التي تواترت المعنى المشترك منها، وإن كان كلّ منها أخبار الآحاد: والمعنى المشترك المفهوم من جميعها كون أفعال العباد من الظواهر والضمائر والطاعات والمعاصي والحسنات والسيئات، كلّها في قبضة قدرة الله وبخلقه ومشيئته، من شاء لطف به وتفضّل عليه فجعله مؤمناً مطيعاً، ومن شاء يخذله فيجعله كافراً عاصياً. هذه متمسكات القائلين بأنّ أفعال العباد بخلق الله ومشيئته، على ما هو الحقّ الواقع. فلنورد أدلّة القائلين بأنّ أفعالهم صادرة عنهم بخلقهم وقدرتهم.

---

(1) سورة هود: الآية 107.

(2) رواه البخاري في خلق أفعال العباد، باب أفعال العباد، ص 25.

(3) رواه أحمد بن حنبل في المسند: ج 5، ص 251.

أبي الحسين بأنّه وإن فرّ من الجبر وأثبت الاختيار للعبد، وقرّر قاعدة الاعتزال في هذه المسألة صريحاً، ليصحّ أمر التكليف والثواب والعقاب، ويحسن المدح والذمّ للمحسن والمسيء على زعمهم. لكن أوجب الجبر على نفسه والتزمه ضمناً، وهدم قاعدة الاعتزال التزاماً بالقول بالمقدمتين، على خلاف مقال سائر المعتزلة، وهما أنّ الفعل الاختياري يتوقف في صدوره عن فاعله على الدواعي ضرورة، وأنّه يجب وجوده عند وجود الدواعي، وهو القول بالجبر والخروج عن إثبات الاختيار. فإنّ الفاعل إذا وجب له أن يفعل عند وجود الدواعي وامتنع أن يفعل، ووجب أن يترك عند عدم الداعي، لا يبقى له محتمل غير المجبوريّة، وإنْ أطلقنا عليه لفظ الاختيار ألف مرة. هذا ولعل أبا الحسين البصري ما فرّ من مجبورية العبد بحسب الدواعي والبواعث التي خلقها الله تعالى لاقتضاء الحكمة خلقها، وإنّما فرّ من أن يقول إنّ الله يجبر عباده على فعل بقدرته وإرادته، ثم يطلب منه تركه بلسان الشرع، ويعذّبه لعدم تركه ما جبره على فعله، أو يضطره إلى الترك ويطلب منه الفعل، ويعذّبه للترك، زعماً منه أنّ مثل هذا ظلم لا يليق به سبحانه. واللازم من قول أبي الحسن بالمقدمتين المذكورتين ليس إلاّ مجبوريّة العبد بحسب الدواعي لا الجابرية، الصريحة الخالصة من الله بمحض قدرته وإرادته، بحيث يعدّه العاقل ظلماً ومجبورية العبد، وإن استلزم جابرية الحق في الجملة. لكن ليس الجبر المحض الخالص الصادر منه بالذات، كالجبر اللازم بتوسّط الوسائط وترتّب الأسباب ومفرّة ليس إلاّ من الأول، فإنّ للعاقل أن يحكم بأنّ الجبر الثاني ليس بظلم. ولكن قال أهل السنّة لا يتصوّر من الله ظلم لأنّ الظلم أخذ ما للغير، ولا شيء للغير حتى يكون أخذه ظلماً، بل الكلّ منه وله وإليه. وروي عن أياسي الزكي[1] أنه قال حين المنازعة مع رجل من علماء القدريّة في هذه المسألة: ما الظلم؟ فقال القدري: أخذ ما ليس له، فقال اياس: والله له كل شيء، فأفحمه. وأما سائر معتزلة الذين ادّعوا نظرية المسألة واستدلّوا بها عليها، فمن أدلتهم ما أوردته الفرقة الأولى في معرض التنبيه من لزوم

(1) على الأرجح أنه القاضي اياس (46 ـ 122هـ = 666 ـ 740م). إياس بن معاوية بن قرة المزني، أبو واثلة، قاضي البصرة، وأحد أعاجيب الدهر في الفطنة والذكاء. يضرب المثل بذكائه وزكنه.

أبي الحسين بأنّه وإن فرّ من الجبر وأثبت الاختيار للعبد، وقرّر قاعدة الاعتزال في هذه المسألة صريحاً، ليصحّ أمر التكليف والثواب والعقاب، ويحسن المدح والذمّ للمحسن والمسيء على زعمهم. لكن أوجب الجبر على نفسه والتزمه ضمناً، وهدم قاعدة الاعتزال التزاماً بالقول بالمقدمتين، على خلاف مقال سائر المعتزلة، وهما أنّ الفعل الاختياري يتوقف في صدوره عن فاعله على الدواعي ضرورة، وأنّه يجب وجوده عند وجود الدواعي، وهو القول بالجبر والخروج عن إثبات الاختيار. فإنّ الفاعل إذا وجب له أن يفعل عند وجود الدواعي وامتنع أن يفعل، ووجب أن يترك عند عدم الداعي، لا يبقى له محتمل غير المجبوريّة، وإنْ أطلقنا عليه لفظ الاختيار ألف مرة. هذا ولعل أبا الحسين البصري ما فرّ من مجبورية العبد بحسب الدواعي والبواعث التي خلقها الله تعالى لاقتضاء الحكمة خلقها، وإنّما فرّ من أن يقول إنّ الله يجبر عباده على فعل بقدرته وإرادته، ثم يطلب منه تركه بلسان الشرع، ويعذّبه لعدم تركه ما جبره على فعله، أو يضطره إلى الترك ويطلب منه الفعل، ويعذّبه للترك، زعماً منه أنّ مثل هذا ظلم لا يليق به سبحانه. واللازم من قول أبي الحسن بالمقدمتين المذكورتين ليس إلاّ مجبوريّة العبد بحسب الدواعي لا الجابرية، الصريحة الخالصة من الله بمحض قدرته وإرادته، بحيث يعدّه العاقل ظلماً ومجبورية العبد، وإن استلزم جابرية الحق في الجملة. لكن ليس الجبر المحض الخالص الصادر منه بالذات، كالجبر اللازم بتوسّط الوسائط وترتّب الأسباب ومفرّة ليس إلاّ من الأول، فإنّ للعاقل أن يحكم بأنّ الجبر الثاني ليس بظلم. ولكن قال أهل السنّة لا يتصوّر من الله ظلم لأنّ الظلم أخذ ما للغير، ولا شيء للغير حتى يكون أخذه ظلماً، بل الكلّ منه وله وإليه. وروي عن أياسي الزكي[1] أنه قال حين المنازعة مع رجل من علماء القدريّة في هذه المسألة: ما الظلم؟ فقال القدري: أخذ ما ليس له، فقال اياس: والله له كل شيء، فأفحمه. وأما سائر معتزلة الذين ادّعوا نظرية المسألة واستدلّوا بها عليها، فمن أدلتهم ما أوردته الفرقة الأولى في معرض التنبيه من لزوم

(1) على الأرجح أنه القاضي اياس (46 ـ 122هـ = 666 ـ 740م). إياس بن معاوية بن قرة المزني، أبو وائلة، قاضي البصرة، وأحد أعاجيب الدهر في الفطنة والذكاء. يضرب المثل بذكائه وزكنه.

الفسادات على الجبر، وصدور أفعال العباد عن القدرة القديمة، مثل مساواة الأفعال الاختيارية والاضطرارية، ومعادلة المكارم والمساوىء من الأخلاق والفضائل والرذائل من الكفر والإيمان، والإساءة والإحسان، والجود والبخل، والصدق والكذب، والوفاء والجفاء، وغير ذلك، كما يتعادل جمع ذلك من المقسور المقهور، من حيث انّها لا ينسب إلى محالّها بالصدور. ومثل بطلان قواعد التكليف والأمر والنهي والوعد والوعيد، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب، والمدح والذم والثواب والعقاب، من حيث أنّ مبنى جميعها على الاختيار وصدور الأفعال من القادر مختار. ومثل تعطّل بعض الصفات السبحانية مثل الحكمة والعدالة في معاملة الخالق مع المخلوق، من حيث تساوي مظاهر القهر مع مظاهر اللطف، في عدم المباشرة بشيء من الأعمال، وعدم الإقدام على واحد من الأفعال. والجواب ما سبق من أنّ المستلزم لهذه المفاسد ليس إلاّ الجبر المحض، من غير أن يكون مدخل للعبد في فعل ما أصلاً، دون الجبر المتوسّط الذي يتحقق منه الكسب من العبد والتأثير من الحق. وكون المحليّة كافياً في رفع بعض هذه المفاسد وإثبات الفرق بين أحكام بعض الأضداد المذكورة بالنسبة إلى محالّها. ومنها أنّ من أفعال العباد ما يمتنع صدوره عن الحقّ تعالى، لكونه ظلماً قبيحاً يجب تنزّهه عنه سبحانه، فإذا ثبت عدم صدور هذا القسم منه تعالى، ثبت عدم صدور القسم الآخر أيضاً، لعدم الفارق بين فعل وفعل بالنسبة إلى الفاعل الظاهري. والجواب أنّ ما لا يليق بجناب قدسه، ويجب تنزّهه في نفسه، وتنزيهنا له منه ليس إلاّ اتّصافه بالقبائح، لا خلق القبائح في محالّها. فإنّ جميع خلقه موافق للحكمة، وصادرة عن محض الرحمة. ولزوم الشرّ والقبح من اقتضاء المواد وعدم قبولها. غير ما يقال أنه شرّ وقبيح بالنسبة إلى البعض، وإن كان خيراً وحسناً بالنسبة إلى النظام الكلّي. ومنها أنّ أفعال العباد تابعة لإرادته ودائرة عليها وجوداً وعدماً، من غير توقّف إلى أمر آخر، فلو كان المؤثر فيها هو القدرة القديمة لما كان كذلك. والجواب أنّ الدوران مسّلم، لكن عدم توقف الأفعال على أمر آخر، وإن لم يكن ذلك الأمر والتوقف عليه ظاهر أو دلالة الدوران على العليّة مطلقاً، فغير مسلم. بل الأفعال متوقفة على تأثير القدرة القديمة، تشهد به الدلائل القطعية، وإن لم يشهد به الحسّ والدوران، وضع عادي منه سبحانه لاقتضاء الحكمة ذلك، ليصحّ قاعدة التكليف. ومنها أنّ

حقيقة الإتصاف بالصفات الفعلية، خلقها وإيجادها. فالكافر من يخلق الكفر والفاسق من يوجد الظلم، فالإيجاد عين الإتصاف، فالباري تعالى منزّه عن إيجادها كتنزّهه عن الإتصاف بها. والجواب أنّ هذا غنيّ عن الجواب، بعيد عن الصواب، أو مغايرة الإتصاف للإيجاد، ولا يخفى على أهل الخطاب، كما أن الأسود والأبيض من يتّصف بالسواد والبياض لا من يخلقهما، فإنّ خالقهما هو الحق تعالى بلا نكير من أحد من المخالف والموافق. أما استدلالاتهم من طريق السمع فكثيرة، حتى زعموا أنه ما من آية إلاّ وفيها تصريح أو تعريض بهذا، فإنّ ما أفتح الله كتابه من سورة الفاتحة فيه إثبات جنس الحمد، بل جميع أفراد الحمد لذاته لثبوت جميع النعم المسبّبة من جميع صفات الكمال له، وإثبات الألوهيّة والرحمانية والرحيمية والربوبيّة والمالكية، ثم فيها تعليم حصر العبادة إليه لعباده، وحصر الإستعانة وطلب الهداية، وكلّ ذلك فرع لنفي الجبر والظلم منه تعالى. كما لا يخفى ولا يحتاج إلى تطويل وتفصيل. فيقولون جميع الآي يدلّ على مطلبنا مثل هذه الدلالة التعريفيّة. وأما التصريحات فأنواع منها: إسناد الأفعال إلى العباد وإسناد الفعل إلى الفاعل مثل ﴿**الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة**﴾[1]. ومنها إسناد الألفاظ الموضوعة للإيجاد إلى العباد، كالعمل والفعل مثل قوله تعالى: ﴿**وعملوا الصالحات**﴾[2] و﴿**يعملون السيئات**﴾[3] ﴿**وافعلوا الخير**﴾[4]. وكالصنع والجعل مثل: ﴿**لبئس ما كانوا يصنعون**﴾[5] و﴿**يجعلون أصابعهم**﴾[6]. وكالخلق والابتداع مثل قوله تعالى: ﴿**فتبارك الله أحسن الخالقين**﴾[7] و﴿**ورهبانية ابتدعوها**﴾[8]. ومنها نفي المانع لهم من الصالحات ونفي الملجىء لهم إلى السيئات مثل قوله تعالى: ﴿**وما منع الناس أن يؤمنوا**﴾[9] و﴿**ما منعك**

(1) سورة المائدة: الآية 55، سورة النمل: الآية 3، سورة لقمان: الآية 4.

(2) وردت هذه اللفظة في عدة مواضع من القرآن الكريم أولها في سورة البقرة وآخرها في سورة العصر، ومنها: البقرة: الآية 25، سورة النور: الآية 55، سورة العصر: الآية 3.

(3) سورة النساء: الآية 18، سورة هود: الآية 78، سورة العنكبوت: الآية 4.

(4) سورة الحج: الآية 77.

(5) سورة المائدة: الآية 63.

(6) سورة البقرة: الآية 19.

(7) سورة المؤمنون: الآية 14.

(8) سورة الحديد: الآية 27.

(9) سورة الإسراء: الآية 94، سورة الكهف: الآية 55.

**أن تسجد﴾** فما لهم لا يؤمنون[1] و﴿**فما لهم عن التذكرة معرضين﴾**[2]. ومنها الأمر والنهي والوعد والوعيد المتفرّغة على القصد والاختيار من العبيد. وقال صاحب بن عباد[3]: كيف يأمر بالإيمان ولم يرده، وينهى عن الكفر وإرادة وتعاقب على الباطل ويقدّره، وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول: ﴿**أنّى يصرفون﴾**[4]، ويخلق فيهمْ الافك ثم يقول: ﴿**أنّى يؤفكون﴾**[5]، وأساء فيهم الكفر ثم يقول: ﴿**كيف تكفرون﴾**[6]، وخلق فيهم لبس الحقّ بالباطل ثم قال: ﴿**لم تلبسون﴾**[7]، وصدّهم عن السبيل ثم قال: ﴿**لم تصدّون﴾**[8]، وحال بينهم وبين الإيمان ثم يقول: ﴿**وماذا عليهم لو آمنوا﴾**[9]، وذهب بهم عن الرشد ثم قال: ﴿**فأين تذهبون﴾**[10]، وأضلّهم عن الدين حتى أعرضوا، ثم قال: ﴿**فما لهم عن التذكرة معرضين﴾**[11]. وقد صرّح الجواب عن جميع ذلك بما قررناه سابقاً، فإنّ جميع تلك المحاذير إنما يرد على الجبر المحض، ويتحقّق المدخل في الفعل لقدرة العبد وإرادته، وثبوت الكسب له يرتفع، ثم إنّ للمجاز مجالاً واسعاً في الكلام فيجوز أن يرتكب في بعض الآي المذكورة في الإسنادات، وفي بعضها في الألفاظ لصرف الصوارف العقلية عن ظواهرها بعد تعارض النصوص النقلية في مدلولاتها، كالآيات والأحاديث التي أوردها في هذا الباب وفي باب القضاء والقدر. والإسناد في المجاز مثل إسناد الخلق والابتداع إلى الكاسب، وإن كان الوضع للمؤثر الموجد. والمجاز في الألفاظ

---

(1) سورة ص: الآية 75. وفما لهم لا يؤمنون زيادة من المؤلف.

(2) سورة المدثر: الآية 49.

(3) صاحب بن عباد: (326 ـ 385هـ/ 938 ـ 995م). اسماعيل بن عباد بن العباس، أبو القاسم الطالقاني، وزير غلب عليه الأدب، فكان من نوادر الدهر علماً وفضلاً وتدبيراً وجودة رأي. استوزره مؤيد الدولة ابن بويه الديلمي ثم أخوه فخر الدولة. لقب بالصاحب لمصاحبته مؤيد الدولة من صباه. له تصانيف جليلة منها: «المحيط ـ خ» وكتاب «الوزراء» و«عنوان المعارف وذكر الخلائف ـ خ» رسالة. وقد جمعت رسائله في كتاب «المختار من رسائل الوزير بن عباد ـ خ».

(4) سورة غافر: الآية 69.

(5) سورة المائدة: الآية 75، سورة التوبة: الآية 30، سورة المنافقون: الآية 4.

(6) سورة البقرة: الآية 28.

(7) سورة آل عمران: الآية 71.

(8) سورة آل عمران: الآية 99.

(9) سورة النساء: الآية 39.

(10) سورة التكوير: الآية 26.

(11) سورة المدثر: الآية 49.

مثل إرادة معنى التقدير من لفظ الخلق والتصيير من معنى الجعل، مع أنّ ما أوردوا علينا وارد عليهم أيضاً، بحيث لا محيص عنه، باعتبار الوجوب الطارىء لكلّ فعل واقع، والامتناع لكلّ ما لم يقع من جهة الدّواعي والبواعث التي لا بدّ منها في ترجيح أحد طرفي المقدور، وترجيح تعلّق إرادة القادر بواحد منها بعنيه دون الآخر، كحكم استحالة الترجيح بلا مرجّح بديهة. وباعتبار الوجود والامتناع الثابتين أزلاً من جهة تعلق العلم الأزلي في الأزل على كلّ واقع بالوقوع، وعلى غير الواقع بعدم الوقوع، فإنهم لا يمكنهم إنكار هذين الاعتبارين. وقد روي عن بعض المعتزلة القول بأنهما عدوان للاعتزال، وإلا فقد تمّ الرست لنا. واعلم أنّ ما ذهب إليه الأستاذ[1] من كون القدرتين مؤثرتين في الفعل سالمة سلامة كليّة عن المحاذير الموردة من الطرفين، فإنّ أقوى متمسكات المعتزلة كون الأفعال واقعاً على وقف قصد العباد، واعتماد أهل السّنّة عدم شعور العباد على تفاصيل الأفعال، فإنّهما محذوران متعارضان ظاهران. وفيما ذهب إليه الأستاذ مفرّ عنهما عن سائر الحاذير المذكورة من الطرفين، ولا محذور عليه إلاّ لزوم التوارد ودفعه ما ذكرناه. وإذ قد عرفت هذه المباحث وأحطْت الأدلّة والأجوبة، فاعلم أنّ اللازم علينا في باب الاعتقاد وتصديق الكتاب والسنّة، وتقرير قواعد الشرع والملّة، ليس إلاّ اعتقاد أنّ للقدرة القديمة تأثيراً في أفعال العباد، سواء كان بالذات كقول الأشاعرة والجبرية، أو بالواسطة كقول الفلاسفة وإمام الحرمين[2]. وأنّ للقدرة الحادثة مدخلاً فيها أيضاً، سواء كان ذلك المدخل بالكسب كقول الأشعريّين، أو بالتأثير الغير المستقل كقول الأستاذ. وَالله يعلم حقائق الأمور وهو ﴿عليم بذات

---

(1) أبو اسحق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهروان الاسفراييني، المعروف بالأستاذ، الملقب ركن الدين الشافعي (417 أو 418هـ). المتكلم الأصولي شيخ أهل خراسان، يقال أنه بلغ رتبة الاجتهاد، له مصنفات كثيرة منها: جامع الحلى من أصول الدين والرد على الملحدين، وتعليقه في أصول الفقه وغير ذلك، وورد سابقاً.

(2) عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد، العلامة إمام الحرمين، ضياء الدين، أبو المعالي ابن الشيخ أبي محمد الجويني. رئيس الشافعية بنيسابور (419 ـ 478هـ). من تصانيفه «النهاية» وكتاب «الأساليب في الخلاف» وكتاب «الغياثي» وكتاب «غياث الخلق في اتباع الحق» بحث فيه على الأخذ بمذهب الشافعي دون غيره، وغير ذلك من الكتب.

الصدور﴾[1]. وليس غرضنا التعصّب إلى فرقة مخصوصة وترجيح كلامهم، وإن بالتكلفات الباردة. وإنما غرضنا تحقيق الحق وترويج الدين والملّة وإبطال الكفر والبدعة. **قال رضي الله عنه: والطاعات كلّها ما كانت واجبة بأمر الله وإرادته ومحبّته وعلمه ومشيئته وتقديره ورضائه والمعاصي كلها بعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبته ولا برضاه ولا بأمره.** واعلم أن صفات الحق متفاوتة في الشمول والإحاطة، بعضها شاملة لجميع الأشياء الواجبة والممكنة والممتنعة كعلمه تعالى، فإنه أوسع الأشياء، ولا شيء من الأشياء ولا مفهوم من المفهومات إلا وهو مشموله وفي حيطته، وبعض منها شامل لجميع الممكنات كالقدرة والإرادة فإنهما شاملتان للممكنات الموجودة والمعدومة باعتبار صحة التعلّق، ومخصوصتان للموجودات باعتبار التعلّق بالفعل، والقضاء والتقدير والمشيئة من هذا القَبيل، وبعض منها مخصوص ببعض من الممكنات دون البعض الآخر كالمحبة والرضاء والأمر. وكلّ من هذه الصفات وإن كانت شاملة ومتعلّقة للأفعال الصادرة عن العباد ولو بوجه ما في بعضها، لكن القسم الأخير متعلّق بالطاعات دون المعاصي، من حيث أنها معاصٍ؛ وإن كان لتعلّقها بها من جهة أخرى. فإنّه تعالى: **﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا﴾**[2]، والمراد من الأمر أمره بلسان الشرع وإلاّ فأمره الإراديّ عامّ لجميع الموجودات من جميع الوجوه، كما قال تعالى: **﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾**[3]. وأمر الشرع دائراً أبداً على محبّته ورضاه، وأمر التكوين دائراً على تقديره وقضائه. ثم إنّ من المباحث الشريفة المشهورة بين المتكلّمين والأصوليين المتنازعة فيها بين المعتزلة والأشعريين، بحث الحسن والقبح، والإمام ما أورد ذلك المبحث في هذا المختصر صريحاً، ولكن لمّا ناسب ذلك المبحث هذا المقام، من حيث أن الحَسَن هو الطاعات الواجبة بإرادته ومحبته ورضائه، والقبيح هو المعاصي

---

(1) سورة آل عمران: الآيات 119 و154. وقد وردت في سور أخرى من القرآن آخرها سورة الملك: الآية 13.

(2) سورة ص: الآية 27.

(3) سورة النحل: الآية 40، ولكن لفظة (إن أمرنا) زيادة من المؤلف واللفظة الصحيحة هي: **﴿إنّما قولنا﴾**.

الواقعة بإرادته وقضائه دون محبّته ورضائه، أوردنا ههنا. والحسن والقبح كل منهما يشتمل على معان ثلاثة: الأوّل أن يكون الحسن بمعنى صفة الكمال ومتعلق المدح عند العقلاء، والقبح بمعنى صفة النقص ومتعلّق الذمّ. كالعلم والجهل والقدرة والعجز والشجاعة والجبن. والثاني أن يكون الحسن بمعنى الملاءمة والموافقة للطبع أو الغرض، والقبح بمعنى المنافرة والمخالفة، وقد يعبّر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة، وعلى الأول صفتان حقيقيتان لا تتبدّلان بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأهواء، وعلى الثاني إضافيّان يتبدّلان ويتغيّران، لأن أمراً واحداً قد يلائم بغرض هذا وينافر بغرض ذاك، لكنهما بهذين المعنيين أمران عقليّان لا يتوقفان في ثبوتهما على الشرع، بل يثبتان في محالهما مع قطع النظر عن الشرع والشارع، ويستقلّ العقل في إدراكهما والتصديق بثبوتهما لمحالهما. والمعنى الثالث أن يكون الحسن بمعنى استحقاق الثواب عند الله آجلاً واستحقاق المدح منه عاجلاً، والقبح بمعنى استحقاق العقاب والذمّ منه تعالى آجلاً أو عاجلاً. وهذا المعنى هو المتنازع فيه بين الأشاعرة والمعتزلة بأنه هل هو شرعي يتوقف ثبوته على الشرع حتى لو لم يرد به الشرع لم يثبت أصلاً، وهو عقليّ يثبت في محلّه من غير توقّف على الشرع، ووروده به، ويتوقّف ورود الشرع به على ثبوته عقلاً في محلّه، حتى ما كان حسناً عقلاً في ذاته وصفاته، أو واحداً في اعتباراته ورد به الأمر من الشارع، وما كان قبيحاً عقلاً ورد به النهي. وقالت المعتزلة كلّ فعل لا بد أن يثبت له في نفسه جهة حسْنٍ، إمّا في ذاته وصفته أو في واحد من اعتباراته، أو جهة قبح كذلك، أو تساوٍ في الحسن والقبح، وتلك الجهة هي السبب لورود الشرع به، إمّا بالأمر أو النهي أو الإباحة. فما كان حسناً في نفسه إما بحسب الذات والصفات يأمر به الشرع، وما كان قبيحاً ينهى عنه الشرع، وما كان مساوياً حاله في الحسن والقبح يستبيحه الشرع والعقل، قد يستقلّ في إدراك أنّ الفعل حسن أو قبيح إمّا بالبديهة، كحسن الصدق النافع والكذب الضار، وإما بالنظر والاستدلال، كحسن الكذب النافع مثل الكذب للإصلاح بين المتباغضين، وكقبح الصدق الضارّ مثل الصدق المؤدّي إلى تباغض المتحابين. وقد لا يستقلّ العقل في إدراكه، بل يتوقّف إدراكه على ورود الشرع، ويستدلّ به عليه استدلالاً من المسبّب إلى التسبّب. فما ورد به الأمر من الشرع يحكم أنه كان حسناً في نفسه، ولحسنه في نفسه ورد به الأمر، ولولاه

لما ورد. وما ورد عليه النهي يحكم أنه قبيح في نفسه، فلذلك ورد عليه النهي. وما أباحه الشرع يحكم العقل أنه كان مساوياً جهة حسنه جهة قبحه، فأباحة الشرع مثال الحسن الذي لا يستقلّ العقل بإدراكه صوم آخر يوم من رمضان، والقبيح صوم أوّل يوم من شوّال، فإنه لولا ورود الشرع ما كان للعقل أن يحكم بحسن الأول وقبح الثاني، ولكن بعد ورود الشرع يحكم بأنه كان حسناً فورد به الأمر، أو كان قبيحاً فورد عليه النهي. والأشاعرة يقولون ليس في الفضل جهة حسنة بهذا الحسن أو قبيحة بهذا القبح قبل ورود الشرع، فجهة الحسن ليست إلاّ ورود الأمر به من الشرع، وجهة القبح ليست إلاّ ورود النهي عليه من الشرع بالأمر أو النهي، مسبّب من ثبوت جهة الحسن أو القبح عند المعتزلة. وثبوت جهة الحسن أو القبح مسبّب من ورود الشرع بالأمر والنهي عند الأشاعرة. وللمعتزلة أن حسن العدل وقبح الظلم متفق عليه بين العقلاء من الملّيين وغيرهم، بل بالغ الذين لا يدينون بدين ولا يقولون بملّة مثل البراهمة، في تقبيح الظلم وتحسين العدل أكثر من المتديّنين، حتى نقل عنهم تحريم ذبح الحيوانات لتضمنه الاذاء، والإيلام. فلو كانا شرعيان لما اتفق فيهما مُنكروا الشرائع، مع تخالف أهوائهم وأغراضهم ورسومهم وعلومهم. وأيضاً إن من لم يعرف تحسين الشرائع الصدق وتقبيحها الكذب واستويا بالنسبة إلى غرضه من حيث الملايمة والمنافرة، لا شك أنه يأخذ بالصدق ويترك الكذب، وما ذاك إلاّ للحسن والقبح العقليين، لأنه لا شرع يثبتهما ولا غرض يعيّن ويميّز أحدهما من الآخر. وكذلك إيصال نفع لأحد أو دفع ضرّ عنه، ممن لا يعلم الشرع ولا له غرض أصلاً، ولو مدحاً أو ذمّاً على الفعل والترك. والجواب أن الحسن والقبح العقليين في الأمور المذكورة مسلّم، لكن بمعنى صفة الكمال والنقصان لا بالمعنى المتنازع فيه من استحقاق الثواب والعقاب، لأنّ من المعلوم أنه لا يتحقق اعتقاد الثواب والعقاب في الصورة المفروضة. والمعنى الملائم للطبع المجبول عليه الإنسان والمنافرة، فإنّ رقة الجنسيّة يقضي ملاءمة النفع لبني نوعه، ومنافرة الضرّ لهم، وكذا الصدق والكذب. ويمكن أن تكون ملائمة الغرض العام ومصلحة النظام سبباً لميل أحد من الناس، وإن لم يكن له غرض خاصّ من حيث شخصه، وكذا الحال في المنافرة، وأن يكون استواء جميع الأغراض فرضاً مجرداً لا واقعاً، فلا تتم الدلالة. ولهم أيضاً أنّ تصديق الشرع والشارع يتوقّف على العلم بامتناع الكذب عليه، إذ لولاه لا يجيز عليه الكذب،

فلا يتحقق التصديق بالصدق وامتناع الكذب عليه لا يعلم إلاّ بقبح الكذب، ولو علم قبح الكذب بصدق الشرع للزم الدور، فهو عقليّ لا يتوقّف على الشرع. وأجيب بأنّ قبح الكذب وحسن الصدق لا يعلمان بالشرع، على أن يكونا مسبّبين من ورود الشرع بهما بالأمر والنهي، بل هما عبارتان عن نفس ورود الشرع بهما بالأمر والنهي فلا سبب ولا مسبّب ولا توقّف. أقول الحسن والقبح بمعنى ورود الشرع به لا يدلّ على وجوب الصدق على الشارع وامتناع الكذب، فيقول الحسن والقبح إن ثبتا في نفسهما مع قطع النظر عن ورود الشرع ثبت كونهما عقليين، وإن لم يثبتا بل لم يكن الصدق والكذب حسَنٌ وقبح غير ورود الشرع والأمر والنهي، لبقي وجوب الصدق وامتناع الكذب على الشرع مجهولاً، فلا يعلم امتناع الكذب ووجوب الصدق للشرع، فلا يتحقق التصديق للشرع والشارع، فإن قيل دلّت المعجزات على صدق الأنبياء، وأخبارهم دلّت على صدق كلام الله، فلا احتياج في تصديق الشرع إلى العلم بوجوب الصدق وقبح الكذب. أقول كفى محذوراً أن يبقى وجوب الصدق وامتناع الكذب على الله مجهولاً، مع أنّ دلالة المعجزة على صدق الرسول مع قطع النظر عن حسن الصدق وقبح الكذب موضع نظر، فالصواب في الجواب تسليم ثبوت الحسن والقبح للصدق والكذب عقلاً، مع قطع النظر عن ورود الشرع، لكن لا بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الأغراض العامة. وتقرير آخر لهذا الوجه أن الحسن والقبح إن لم يكونا عقليين بقيا مجهولين، لأنهما لا يعلمان بالشرع لتوقف صحة الشرع عليهما، والجواب أنه إنما يتوقف الشرع على الحسن والقبح العقليّين. وأما الشرعيان فهما عين ورود الشرع بالأمر والنهي، فيعرفهما من يعرف ورود الشرع بطريقه. وأيضاً لو لم يقبّح من الله لجاز إظهار المعجزة في يد المتنبّي الكاذب، فلا يحصل الفرق بين النبي والمتنبّي، بأن أجيب دلالة المعجزة على صدق الرسول بطريق جري العادة بحصول العلم عقيب المعجزة من غير توقف إلى قبح الكذب أو غيره من الله فتأمّل. وأيضاً لا شك أنه لا يستوي عند الله من وحدّه بمحض عقله وعرف صفاته، واعتقد بتنزيهاته من غير انقياد لشرع ودين، ومن أشرك به وجهل صفاته وقصّر في تنزيهاته، بل يستحقّ الأول من عنده ثواباً والثاني عقاباً. أجيب بالمنع وابتناء هذا الحكم على استقرار الشرائع في القلوب، ورسوخ الاعتقاد بالحسن والقبح في العقول، بحيث نظنّ أنه معقول. وأيضاً دلالة المعجزة على صدق

النبي في إخباراته بطريق النظر، مثل أن يقول هذا كلام من ثبت رسالته بالمعجزة، وكل كلام شأنه هذا فهذا صادق، فلو لم يحسن النظر الصحيح ولم يحكم العقل بوجوبه أول مرة لما أتم من امتنع عن النظر في أول المراتب ولم يتّبع نبيّاً، ولا يبغي وجه الاقحام من النبي له. والجواب أن هذا النظر لوضوحه وعدم احتياجه إلى الإمعان ملحق بالضروريات، فإنّ من الضروريات قضايا قياساتها معها. وإذ قد سمعت أدلّة القائلين بأنّ الحسن والقبح عقليان، وأجوبتها فأستمع الآن أدلّة النافين: منها أنه لو كانا عقليين للزم العقاب على تاركي الواجبات العقلية، وإن لم يرد به الشرع مع أن قوله تعالى: **﴿وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولا﴾**[1]، ينفي هذا اللزوم. أقول بردّ عليه إنّ الآية إنما ينفي وقوع العذاب وعدم الإرسال، لا لزوم العذاب على تقدير عدم الإرسال، يجوز أن يكون الإرسال تفضلاً زائداً من الله، وإن لزم العذاب على تقدير عدم الإرسال أيضاً. ومنها أنّ العبد مجبور في فعله البتة، لأن صدور الفعل عنه يحتاج إلى مرجّح لئلا يلزمه الترجيح بلا مرجّح. والمرجّح إن لم يكن من العبد فذاك الجبر، وإن كان منه ينقل الكلام إليه، فلا بدّ أن ينتهي إلى مرجّح ليس منه دفعاً للتسلسل. فالجبر لازم ولا يوصف الفعل الصادر بالجبر الحسن والقبح. ويردّ عليه أنّ المنافي للحسن والقبح ليس إلاّ الجبر المحض لا الجبر المتوسّط، فإنّ المدح لفاعل الخير واللوم لفاعل الشرّ مقبول عند العقلاء، لا ينكره أحد منهم ضرورة، والاستدلال في مقابلة الضرورة غير مقبول، ولو صحّ هذا الدليل لم يحسن الحسن المتفق على حسنة من الله، فإنّ الأمر والنهي للمجبور المحض، ثم الثواب والعقاب لا يليق برحمته وحكمته. ومنها أنّ قبح الكذب لو كان ذاتياً لما قيل التبدّل إلى الحسن، لكنه يقبله، إذا تضمّن إنقاذ نبيّ من الهلاك، وكذا حسن الصدق ليس بذاتيّ، لتبدّله بالقبح حين تضمّنه إهلاك نبيّ. ويردّ عليه منع التبدل، بل الصدق باقٍ على حسنه الذاتي، والكذب على قبحه الذاتي في الصورتين المَذكورتين. لكن عرض للصدق قبح عارضي غالب، وللكذب حسن طارىء غالب، من حيث استلزام الصدق هلاك نبيّ واستلزام الكذب إنقاذ نبيّ. ومعلوم أنّ الحسن الذاتي لا ينافي القبح الطارىء،

(1) سورة الإسراء: الآية 15.

والقبح الذاتي لا ينافي الحسن العارض فيجتمعان، فلا تبدّل أصلاً. وقريب من هذا الدليل دلالة ودفعاً ما يقال إنّ قول القائل لأكذبنّ غداً إذا كان صادقاً، يكون حسناً لصدقه، وقبيحاً لاستلزامهم الكذب الغيريّ، والكذب الغيريّ يكون قبيحاً لكذبه، وحسناً لاستلزامه الصدق الأمسي، فيلزم اجتماع المتنافيين في ذات واحدة. والجواب ما سبق من عدم منافاة الحسن الذاتي للقبح العارضي، والقبح الذاتي للحسن العارضي. ويردّ على هذين الدليلين أيضاً، إن الحسن والقبح العقليين بمعنى صفة الكمال والنقص ثابتان في الصدق والكذب عقلاً، وبحسب الذات مع دلالة الدليلين المذكورين على نفيهما ههنا. ومنها أنّ الحسن والقبح لو كانا ثابتين للأشياء في أنفسها عقلاً، لوجب من الله فعل الحسن وترك القبيح، فينفي الاختيار ويثبت الإيجاب. وقد مرّ تفصيل هذا المبحث في مسألة الجبر من أنّ الوجوب ليس بالنسبة إلى ذات الواجب، بل هو متمكن من الفعل والترك بحسب الذات، والموجب لفعل الحسن، وترك القبيح ليس إلاّ صفة الحكمة، فالوجوب بحسب الحكمة لا ينافي الاختيار بحسب الذات واعلم أنّ الحقّ المعقول والمفهوم من المنقول في هذه المسألة، أن يكون الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص، والمصلحة والمفسدة ثابتين للأشياء بحسب ذواتها عقلاً ويثبت استحقاق الثواب والعقاب شرعاً بسبب الأمر والنهي التابعين للحسن والقبح الذاتيين، لأنه لولا تلك البقية لتعطلت الحكمة الإلهية، ولما انطبقت التقديرات على المصلحة الكليّة والمنفعة العامة. ولمّا قصرت الأدلّة عن الدلالة على ثبوت الحسن والقبح، بمعنى استحقاق الثواب والعقاب عقلاً، ولم يكن لنا طريق إلى معرفته غير الشرع، كان الوجه الحكم بأنهما شرعيّان لا عقليّان. إلاّ أن الحَنفية من أهل السنّة وافقوا المعتزلة في ثبوت الحسن والقبح العقلي لبعض الأشياء كوجوب أوّل الواجبات، ووجوب تصديق النبيّ، وحرمة تكذيب النبيّ، وحرمة الإشراك بالله لظهور الحسن والقبح في أمثال هذه الأشياء، بحيث لا يعذر عند الله من أعرض عن موجبهما، وللزوم الإفحام للأنبياء على تقدير عدم ثبوت الوجوب، الحرمة في هذه المرتبة عقلاً، ولزوم التسلسل في الدلائل الشرعية على تقدير انحصار الوجوب في الشرعي. إذ كل دليل شرعي لا بدّ في العلم بوجوب التصديق به، من دليل آخر شرعي. أقول، ولقائل أن يقول لا نسلّم أنّ كل دليل شرعي يتوقف على دليل آخر شرعي، لم لا يجوز أن يثبت الدليل الشرعي بنفسه، مثل أن يقول النبي إن لكم

إلهاً عالماً قادراً هو خالقكم ورازقكم، وقد أرسلني إليكم وأوجب تصديقي عليكم، وأيّدني بالمعجزات ليثبت صدقي لديكم. فإذا رأوا المعجزة بخلق الله علماً عادياً فيهم فيصدّقونه في نبوته وفي قوله هذا، ثم في سائر أقواله بلا تسلسل ولا احتياج إلى دليل آخر. فإنّ قوله: ـ أوجب تصديقي عليكم، يدل على وجوب التصديق في سائر الأقوال حتى في نفس هذا القول، ثم إن الحنفيّة الموافقين للمعتزلة في ثبوت الحسن والقبح العقليين في الأشياء المذكورة، ما وافقوهم في الوجوب والحرمة على الله، وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لأفعال العباد هو الله، وحكم بأنّ العقل آلة للمعرفة في البعض، ومعرفته بإيجاد الله لا بإيجاب من العقل ولا توليد، وبتوسّط الكسب والنظر في البعض، وبالبديهة ومحض التوجه في البعض الآخر. واتفقوا في أنّ الواجب لا يفعل القبيح، ولا يترك الحسن الواجب لابتغاء الوجوب والقبح في الأفعال بالنسبة إليه عند أهل السنة لكونه موجداً للحسن والقبح من غير وجوب، وقبح بالنسبة إليه وامتناع فعل القبيح وترك الواجب منه عند المعتزلة. وأما القبائح والشرور الواقعة مثل الكفر والظلم وسائر المعاصي، فهم لا يقولون بأنّ الفاعل لها هو الله، بل يسندونها إلى العباد كما مرّ، ونحن نقول الفاعل هو الله، لكن القبح في الإتصاف بها لا في فعلها. ثم إنّ إثباتهم الحسن والقبح العقليين بمعنى الكمال والنقص والمصلحة والمفسدة في الأفعال بالنسبة إلى الباري، فظاهر على قاعدتهم. وأما الحسن والقبح بالمعنى الثالث فيثبتونه بناء على أن الشرع ورد بمدح بعض الأفعال والثناء عليهم، وبذمّ البعض، نعلم أنّ كل ما فعل فهو ممدوح عنده، ولذلك فعل، وكل ما ترك مذموم عنده ولذلك ترك. ونفي أهل السنّة عن أفعال القبح بالمعنى الثالث فظاهر، لأنه لا يستحق الذمّ على كلّ حال، وحسن الفعل عنده صدوره عنه، وما ورد من ذمّ بعض الأفعال فإنما هو بالنسبة إلى الغير لا بالنسبة إليه. وأما نفي القبح بالمعنيين الأولين فلأنّ كلّ فعل يقدر الله أن يدرج فيه مصالح عظمى ومنافع كبرى، وتقضي حكمته إدراج ذاك فيه. والحقّ عندي أن يثبت الحسن والقبح بالمعنيين الأولين في الأفعال والذوات عقلاً، ولو بالنسبة إلى فعل الباري، لئلا تتعطّل صفة الحكمة، وينطبق التقدير على المصلحة، ويرتفع محذور الترجّح بلا مرجّح. وأما لزوم نفي الاختيار فقد بينّا وجه اندفاعه، فتذكر ممّا ذكرنا. ثم لما كان علمه تعالى لجميع الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، ما كان حسناً في

نفسه، بالمعنيين الأوليين، فهو مستحق المدح في نفس الأمر بالضرورة فكذلك عند الله، وما كان قبيحاً في نفسه يستحقّ الذمّ في نفس الأمر، وكذا عند الله، لانطباق علم الواقع، فيكون لثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث في الأفعال بالنسبة إلى الفاعل القديم وجه. واعلم أنّ كلاً من الأمر والنهي يجعل المأمورية حسناً والمنهيّ عنه قبيحاً، وإن فرضنا عدم اتصافهما في نفسهما بالحسن والقبح، وإن اتّصفا في نفسهما به فيزيدهما حسناً وقبحاً. فإن الحسن كمال الحسن الإتيان بالمأمورية من حيث أنها مأمورية، والقبيح تمام القباحة إرتكاب المنهيّ عنه من حيث أنه منهي عنه. قال الله تعالى: ﴿**لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم**﴾[1]، والتقوى إنما هو الامتثال لما أمر الله، ولذلك لم يقبل العمل إلاّ بالنّيّة. وكانت نيّة المؤمن خيراً من عمله.

**قال رضي الله عنه: والأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين كلّهم منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والفواحش، وقد كانت منهم زلاّت وخطيئات.** أي صغائر صدرت عنهم سهواً أو غفلة، فإنّ الكبائر لا تصدر عنهم ولو سهواً عند البعض. وأما عدم صدورها عمداً بعد البعثة فممتنع عندنا شرعاً، وعند المعتزلة عقلاً. والتفصيل في أمر عصمة الأنبياء. أما قبل البعثة فقد جوز الجمهور صدور الكبائر عنهم بناءً على عدم دلالة المعجزة، على امتناعه، وعدم استقلال العقل فيه. أقول غاية الأمر أن لا يعلم امتناعه عندنا بدليل قطعي، ويجوز أن يمتنع في الواقع، وفي حكم الله، وإن لم يبلغ إليه علمنا، لا إنه يجوز في الواقع وفي حكم الله، لا سيما الكفر والمكفّرات والأمور الصادرة عن الخساسة والدناءة، فإنّ الأظهر براءتهم عن هذا النوع ولو سهواً. ولو قيل البعثة تنافيها مع غرض البعثة، لأن القلوب سيّما قلوب أهل الهمم مجبولة على النفرة والإنكار ممن باشر هذا النوع، ولو بعد مرور أيّام ودهور، وتبدّل أوضاع وأمور. ولذلك منع أكثر المعتزلة الكبيرة وإن تاب عنها لاستلزامه النفرة المانعة عن الإتباع المفوت لمصلحة البعثة، وفصّل بعضهم وجوّز غير المنفّرات كقهر الأمّهات، والدناءات كسرقة لقمة، والتطفير بحبّه. وأما الشيعة فقد بالغوا في أمر عصمتهم ومنعوا الصغائر، فكيف الكبائر، وقبل البعثة، فكيف فيما بعدها. وأما أقوالهم

(1) سورة الحج: الآية 37.

في العصمة بعد البعثة. أما الكفر فالأمة مجمعون على عصمتهم عنه وإن لزم التجويز على الازارقة من الخوارج، وبتجويزهم الذنب عليهم، وقولهم بأنّ كلّ ذنب كفر. وأما الكفر بمعنى الشرك أو الجحود فلا قائل بجواز صدوره عنهم أصلاً، ولكن جوّز الشيعة إظهاره تقيّة ومنعه غيرهم، لما أنه يفضي إلى إخفاء الدعوة إذ أولى الأوقات بالتقيّة وقت الدعوة، لكثرة المخالف وضعف النبيّ. وأما غير الكفر فأقام ما ينافي مقتضى المعجزة، كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ، وكبيرة غير منافية وصغيرة منفّرة موجبة للدناءة وصغيرة غيرها. فالقسم الأول جمع أهل الشرائع على امتناعه على النبيّ عمداً وفي صدوره سهواً وغفلة، خلاف منعه الأستاذ وأكثر الأئمة، لدلالة المعجزة على صدقهم مطلقاً، وجوّزه القاضي[1] ذهاباً إلى أنّ دلالة المعجزة على التصديق فيما أخبر به قصداً. وأما القسم الثاني فالأمة على امتناعه عمداً وسهواً، وإن اختلفوا في أن امتناعه بالسمع أو العقل. والثاني قول المعتزلة وقوله تعالى: **﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾**[2] يدلّ على امتناع الكبائر دلالة ظاهرة. وأما الحشوية المجوّزون للكبائر عن الأنبياء فلا اعتداد بمذهبهم. وأما القسم الثالث فامتناع حدودها عن النبي عليه السلام مجمع عليه ولو سهواً. وأما القسم الرابع فهو متفق على جوازه، وكذا عمده عند غير **الجبّائي**[3]. واحتجّ جمهور أهل السنة على عصمة النبي عليه السلام بعد البعثة عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً، بلزوم أمور تسعة، معلوم انتفاء كلّ منها على تقدير عدم العصمة. فيكون تسع دلائل على العصمة المذكورة: الأول حرمة الاتباع الذي أوجبه الإجماع وقوله: **﴿فاتبعوني يحببكم الله﴾**[4]، والثاني ردّ شهادتهم لدلالة الإجماع وقوله: **﴿إن جاءكم فاسق بنبإ﴾**[5]

---

(1) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم البصري البغدادي، المعروف بالباقلاني (338 ـ 403هـ) كان متكلماً على مذهب الأشعري. ولد بالبصرة وسمع الحديث ببغداد. من تصانيفه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ومناقب الأئمة، ونقض المطاعن على سلف الأئمة وإعجاز القرآن، وغير ذلك.

(2) سورة البقرة: الآية 124.

(3) هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبّائي أبو علي، من أئمة المعتزلة، وإليه تنسب الطائفة (الجبّائية)، له تفسير طويل ردّ عليه الأشعري.

(4) سورة آل عمران: الآية 31.

(5) سورة الحجرات: الآية 6.

على ردّ شهادة الفاسق، مع أنه من المعلوم أن من لا تقبل شهادته في أمر جزئي من أمور الدنيا فأولى أن لا تقبل في أمور الآخرة الثابتة القائمة، التي بها الفوز في الدارين والسعادة في العالمين. الثالث وجوب المنع والزجر الذي أوجبته عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مع أنه حرمة قوله: **﴿إنّ الذين يؤذون الله ورسوله﴾**[1]. الرابع استحقاق العذاب والطعن واللعن واللوم والذم بحكم **﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنّم خالدين فيها أبدا﴾**[2]، وقوله: **﴿ألا لعنة الله على الظالمين﴾**[3] مع أنّها من أعظم المنفّرات الثابت انتفاؤها بالعقل وبالإجماع. الخامس عدم نيلهم عهد النبوة بدلالة **﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾**[4]. فإنّ المراد عهد الإمامة والنبوّة باتفاق أهل التفسير. السادس عدم كونهم من المخلصين عن إغواء الشياطين المغوين للمذنبين لقوله: **﴿ولأغوينّهم أجمعين. إلا عبادك منهم المخلصين﴾**[5]، مع ورود النصّ على إخلاص بعض الأنبياء بدلالة قوله: **﴿إنّا أخلصناهم بخالصة ذكرى الدار﴾**[6]، وقوله: **﴿إنّه من عبادنا المخلصين﴾**[7]. السابع كونهم من متّبعي الشيطان الداعي إلى العصيان مع أنّه قطعيّ البطلان. الثامن حرماتهم عن وصف المسارعة إلى الخيرات، وخروجهم عن المصطفين الأخيار بعد قوله تعالى: **﴿وإنهم كانوا يسارعون في الخيرات﴾**[8] و**﴿إنهم عندنا لمن المصطفين الأخيار﴾**[9] على اتصاف بعضهم بالمسارعة إلى الخيرات، وكون بعضهم من المصطفين الأخيار. التاسع كونهم أسوأ حالاً من آحاد الأمة لتضاعف سيئات المقربين، كتضاعف حسناتهم، كما ضوعف حدّ الحرّ. وقيل لأزواج النبي **﴿من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين﴾**[10]. وقيل دلالة هذه الوجوه على هذا المطلب لا يخلو من ضعف، أمّا الأوّل لأن اتّباع الأنبياء لا يجب إلاّ فيما يتعلّق بالشريعة دون العادات والأمور الطبيعية. أقول فعله

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 57. وردت كما يلي: **﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة﴾**.

(2) سورة الجن: الآية 23. وردت كما يلي: **﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنّم خالدين فيها أبداً﴾**.

(3) سورة هود: الآية 18.

(4) سورة البقرة: الآية 124.

(5) سورة الحجر: الآيتان 39 ـ 40.

(6) سورة ص: الآية 46.

(7) سورة يوسف: الآية 24.

(8) سورة الأنبياء: الآية 90.

(9) سورة ص: الآية 47.

(10) سورة الأحزاب: الآية 30.

كقوله حجّة، فلو لم يدلّ على الفضل فلا أقلّ من أن يدلّ على الجواز، ولولاه لبطلت الأدلّة الكثيرة التي أوردها الأصوليون. وأما الوجوه التي بعدها، فلأنّ ردّ الشهادة إنّما يكون بتعمّد الكبيرة، وكذا وجوب المنع والزجر واستحقاق العذاب واللوم واللحوق بالظلمة وبالذين يغويهم الشيطان ويمتّعهم، والحرمان من المسارعة إلى الخيرات وسوء الحال عن آحاد الأمّة، كلّ منها لا يكون بمجرّد فعل صغيرة من غير احتراز ولو عمداً، وكبيرة سهواً، فلا تدلّ الوجوه المذكورة على المدّعي دلالة قطع. أقول قد ورد أن كلّ صغيرة من الإمام الذي يقتدي به الناس كبيرة لسراية فسادها إلى المقتدين. ولمّا كان منصب النبوة التشريعية أكمل من منصب الإمامة المطلقة، وقرب النبي أعلى من قرب سائر المقرّبين، لا جرم يكون مطالباً بآداب لا يطالب بها سائره، فلا يبعد أن يكون سهو الكبيرة منه كعمدها من غيره، وكذا عمد الصغيرة منه كالكبيرة من غيره في الحكم. فتتمّ دلالة الوجوه على المدّعي سيّما باعتبار اجتماعها وتأثير بعضها مع بعض وإن سلّمنا عدم دلالة كلّ منها على الإنفراد. وممّا يؤيّد الوجوه كون الذنب ولو صغيرة أو سهواً كبيرة موجباً لنفرة الناس عن اتّباع المذنب ومنافياً لغرض البعثة كما ذكرنا. واحتجّ المخالف بما ورد في القرآن من إسناد المعصية والفتنة والغيّ والذلّة إلى بعض الأنبياء، مثل قوله تعالى: **﴿وعصى آدم ربّه فغوى﴾**[1] **﴿فأزلّهما الشيطان عنها﴾**[2]، ومن القصص الدالة على صدور الذنب عمداً عن الأنبياء مثل قصّة إخوة يوسف، وقصّة قتل موسى عليه السلام القبطيّ، وسائرها، وبما ورد في الأحاديث والأخبار ممّا يدلّ على ذلك المعنى. والجواب أنّ أكثر ما نقل بطريق الآحاد في هذا الباب غير مقبول، وما تواتر أو نصّ عليه في القرآن فبعضه قبل البعثة، وما علم وقوعه بعد البعثة فبالسهو والنسيان، أو المراد من المعصية ترك الأوّل مع أنّ بعض النصوص مصروف عن ظاهرها إمّا بتقدير كلمة أو ذهاب إلى تجوّز. مثلاً عصيان آدم عليه السلام بأكله من الشجرة المنهيّ عن أكلها، كان قبل البعثة. إذ لم يكن في الجنّة احتياج إلى بعث النبي، ومع ذلك كان سهواً ظنّاً منه أنّ النهي وارد على خصوص الشجرة دون النوع، وانخداعه بمكر الشيطان وحلفه، ويؤيّده قوله تعالى: **﴿فنسي ولم**

---

(1) سورة طه: الآية 121.

(2) سورة البقرة: الآية 36.

**نجد له عزماً﴾**[1] ومع ذلك كان صغيرة. وشديد العقاب عليه بالإخراج من الجنّة والإهباط إلى الأرض ونزع اللباس كان اعتبار بشأنه بالمبالغة في التأديب، وتبليغاً له إلى رتبة الاجتباء بذلك القدر من التعييب. ولعلّ في قضية أكل آدم من الشجرة وهبوطه بسببه إلى الأرض منافع لا تقدّر ومصالح لا تحدّ، من الكمالات الظاهرة من نوع الإنسان، بسبب تكاثر الأفراد بطريق التوالد والتناسل، الذي لا تقبله النشأة الجنانية النورية الملكية، فالمعاتبة الصادرة من الله تعالى في هذا الباب كلّها اعتناء منه بآدم وأولاده، في صورة اعناء وإيصال عذوبه في عين عذاب. وأمّا ما دلّ عليه قوله تعالى: **﴿فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾**[2] فذهب كثير من المفسّرين إلى أنّ الآية في حقّ قريش، والنفس الواحدة **قصي بن كلاب**[3]، وخطاب **﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة﴾**[4] لا ولادة في عهد الرسول وهم قبيلة قريش، والمراد **﴿وجعل منها زوجها﴾**[5] جعلها من نوعها ومن صنفها، أو من قبيلها عربية قرشية، وإشراكهما تسمية بينهما بعبد الدار وعبد العزى وعبد مناف. والذاهبون إلى ورودها في حقّ آدم وحوّاء عليهما عليهما السلام جعلوا إسناد الجعل في **﴿جعلا له شركاء﴾**[6] إلى آدم وحوّاء إسناداً مجازياً، إسناد الفعل المسبب وهو أولادهما إلى السبب وهو نفساهما، أو جعلوا فاعل الجعل محذوفاً، وقدّروا الكلام بـ(جعل أولادهما شركاء). ويدلّ عليه قوله تعالى: **﴿فتعالى الله عمّا يشركون﴾**[7] بصيغة الجمع، وإلاّ فبراءتهم عن الشرك مقطوعة بالعقل والنقل. أقول ويحتمل أن يكون المراد من الشرك غير الشرك في الألوهية من الإصغاء

---

(1) سورة طه: الآية 115. وردت كما يلي: **﴿فنسي ولم نجد له عزماً﴾**.

(2) سورة الأعراف: الآية 190. وردت كما يلي: **﴿فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما﴾**.

(3) هو قصيّ بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي، سيّد قريش في عصره ورئيسهم، وهو الأب الخامس في سلسلة النسب النبوي، مات بمكة ودفن بالحجون. ابن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، ج 1، ص 36 ـ 42.

(4) سورة الأعراف: الآية 189.

(5) سورة الأعراف: الآية 189. وردت كما يلي: **﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾**.

(6) سورة الأعراف: الآية 190.

(7) سورة الأعراف: الآية 190.

إلى قول الشيطان في أمر التسمية مثلاً، وإشراكه بالله في الإطاعة ولو في أمر جزئيّ، مع أنّ الإطاعة ينبغي أن تكون مختصّة بالله خصوصاً من الأنبياء، كما ورد في الحديث التعبير عن الرياء أي «قصد العالم من علمه رؤية غير الله»[1] بالشرك الخفي. وورد أيضاً «نفس عبد الدنيا ونفس عبد الدرهم»[2]، وأطلق على الميل إليهما العبودية فيكون شركهما عبارة عن معصية ما ولو صغيرة ولو سهواً. وأمّا ما ورد في حقّ إبراهيم عليه السلام من قوله: ﴿**هذا ربي**﴾[3] وقوله: ﴿**بل فعله كبيرهم**﴾[4] وقوله: ﴿**إني سقيم**﴾[5] فقد عرفت تأويل القول الأول في صدر الكتاب، والأخيران وإن كانا كذباً، لكن لتضمّنهما المصلحة الكليّة ودفع الشرّ الكبير حلّ التقوّل بهما، مع أنّ الثاني كان بطريق التعريض والإيهام. والثالث بتأويل سقيم القلب من الهموم، والآخران مع أنّه يجوز أن تكون له ممارضة مزاجيّة في ذلك الوقت من حمّى أو تعب مجاهدة من جوع وسهر. وأمّا ما فعله اخوة يوسف بيوسف، وهمّ يوسف بزليخا، فكلاهما كان قبل البعثة مع أن الهمّ مشروط بشرط مقدّم يدلّ عليه، لولا أن رأى برهان ربّه، وأنّ الهمّ منازعة نفسانية جبلية غير قصد اختياري، حتى لا يدخل تحت التكليف، فلا يكون معصية. وأما قتل موسى عليه السلام القبطي فقد كانت خطأ وقبل البعثة. أقول فلعلّه استحق القتل لظلمه وإذائه المسلم وقصده قتله وفساده في الأرض. وكان وكز موسى عليه السلام دفعاً له عن المسلم، إلاّ أنّه لمّا كان عنده دفعه من غير قتل، أحبّ وأولى لنسب نفسه إلى الظلم بالقتل الخطأ، وندم وتاب تحزّناً على ترك الأولى في فعله، وإن كان مباحاً في نفسه. ولم يثبت من خطيئته داوود عليه السلام سوى أنه خطب مخطوبة (اوريا). أو سأل أوريا أن يطلّق امرأته ليتزوّج هو بها، وليس في ذلك غير ترك الأولى، مع أنّ ذلك الفعل كان معتاداً في ذلك العهد، وتضرّعاته وأحزانه على الحدّ المنقول ما كانت إلاّ لتركه الأدب اللائق بمنصب النبوّة. وأمّا ما ورد في حقّ سليمان عليه السلام من قوله: ﴿**فقال**

---

(1) لم يرد ذكره في كتب الصحاح ولا في غيرها من كتب الحديث.

(2) لم يرد ذكر أحاديث تتضمن هذا التعبير في كتب الصحاح ولا في غيرها.

(3) سورة الأنعام: الآية 77.

(4) سورة الأنبياء: الآية 63.

(5) سورة الصافات: الآية 89.

إنني أحببت حبّ الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب﴾[1]، وما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿ولقد فتنّا سليمان وألقينا على كرسيه جسداً ثم أناب﴾[2] حكّها من قبيل ترك الأولى. ومع ذلك كان سهواً وغفلة لا تعمّداً وقصداً إذ غاية أمره أنّه فوّت عباده معتاده له غير ثابت فرضيّة عندنا، اشتغالاً باستقراض الأفراس التي هي من أسباب الجهاد، وبالغ في حفظ ولده عن العفاريت، حتى غداه في السحاب، فعاتبه الله تعالى بتركه الأولى من الانقطاع إلى المسبّب عن الأسباب، بإلقاء جسد الولد ميتاً على كرسيّه، فأناب. وأمّا قوله: ﴿وهب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي﴾[3] فما كان حسداً أو كبراً بل إظهاراً للإعجاز لكون الملك والجاه إذ ذاك فخراً، وله تأويلات أخرى أضربنا عن ذكرها لشهرتها. أقول ويحتمل أن يكون مراده أن لا ينشأ في عهده بعد ملكه ملك يعادلة في الملك، ويغالبه على الهلاك، مع علمه بإعلام من الله بأنّ ملك الإسلام له مدّة حياته، وكلّ من لا يطيعه من الملوك على الشرك بالله ومخالفته، فخاف أن يغلبه ملك على الدين، ويقهر الإسلام والمسلمين، فما سأل ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده إلاّ حميّة للدين وحماية للمسلمين، فيكون معنى بعدي بعد ملكي أو بعد سبقك لي، كما تقول: أنا فعلت كذا وفعل فلان بعدي، أي بعد فعلي. وأمّا ما ورد في حقّ نبيّنا عليه أفضل الصلوات والتسليمات مما يشعر بالذنب والعتاب، فنبيّنه إن شاء الله في قوله ومحمّد حبيبه وعبده ورسوله ونبيّه وصفيّه، لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله طرفة عين قط، ولم يرتكب كبيرة ولا صغيرة قط. الحبيب فعيل يكون بمعنى المحبّ والمحبوب وكلا المعنيين صادق ووارد في حقّه عليه السلام، ولكنّ المشهور وروده في الأخبار والأحاديث من ذكر نبيّنا عليه السلام بحبيب الله، فهو بمعنى المحبوب. وعن ابن عبّاس[4] رضي الله عنه قال: حبس ناس من أصحاب رسول الله ينتظرون خروجه فخرج

---

(1) سورة ص: الآية 32.

(2) سورة ص: الآية 34.

(3) سورة ص: الآية 35.

(4) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطّلب القرشي الهاشمي (3 ق. هـ - 68هـ) أبو العبّاس، ولد بمكة، له في الحديث 1660 حديثاً. صفة الصفوة، تأليف الشيخ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى سنة 597هـ، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1355هـ، ج 1، ص 314.

حتى إذا دنا منهم سمعهم يتذاكرون، فسمع حديثهم، فقال بعضهم: عجباً إن الله اتخذ من خلقه خليلاً، وقال آخر: ماذا يا عجب من كلام موسى عليه السلام كلّمه الله تكليماً، وقال آخر: فعيسى كلمة الله وروحه، وقال آخر: آدم اصطفاه الله، فخرج عليهم وسلّم وقال: «سمعت كلامكم وعجبكم أنّ الله اتخذ إبراهيم خليلاً وهو كذلك، وموسى نجيّ الله وهو كذلك، وآدم اصطفاه الله وهو كذلك، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر، وأنا حامل لواء الحمد يوم القيامة ولا فخر، وأنا أوّل شافع وأوّل مشفّع ولا فخر، وأنا أوّل من يحرّك حلق الجنّة فيفتح الله لي فيدخلنها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر، وأنا أكرم الأوّلين والآخرين ولا فخر»[1]. وفي حديث **أبي هريرة** من قول الله تعالى لنبيّه عليه السلام: ﴿**وإذا لا تخذوك خليلا**﴾[2] مكتوب في التوراة (أنت خليل الرحمٰن)، وفي هذا المعنى أحاديث صحيحة كثيرة أسندها الثقاة إلى الثقاة.

وفي قوله تعالى: ﴿**قل إن كنتم تحبّون الله فاتّبعوني يحببكم الله**﴾[3] كفاية تامة لثبوت المحبوبية للنبي عليه السلام. فإنّ اتباعه إذا أوجب محبوبية الله للمتّبعين، فاعتبر كيف يكون حال المتبوع الموجب إثبات المحبوبية. وفي هذه الآية دلالة على محبّته أيضاً. فإن اتباع أفعاله إذا كانت ثمرة المحبّة فأفعاله الأصل التي هو فيها أولى. وفي العرف يستعمل الحبيب لمن يكون محبوباً، ويحبّ أيضاً من محبته ويشهد العقل والنقل له، إتّفاقاً محبة الله ورسوله متعاكسة من الطرفين.

وبالحقيقة محبّة الله لعبده موجبة محبّة العبد إيّاه، كما يفهم من قوله تعالى: ﴿**يحبّهم ويحبّونه**﴾[4]. ومحبّة الله لعبده تقرّبه لحضرته قرباً معنوياً بتصفية باطنه عن الاعتقادات الزائفة والأخلاق السيئة، وتزكية ظاهره عن الأعمال الخبيثة، وتهذيبه ظاهراً أو باطناً بالعلوم اليقينيّة والأحوال المرضية السنيّة والأفعال الحسنة الشرعية، ومحبة العبد إقباله بالكلية على مولاه وإعراضه عمّا سواه، والاشتغال ظاهراً أو باطناً بما أمر به ونهى عنه. هذا الذي قلت هو وصف المحبّة، وأما ذاته وحقيقته فهي أمر مبحوثي يظهر في باطن العبد، هي مبدأ كل

---

(1) سنن الترمذي، كتاب المناقب 1، ص 587، رقم الحديث: 3616.

(2) سورة الإسراء: الآية 73، وردت كما يلي: ﴿**وإذا لاتخذوك خليلاً**﴾.

(3) سورة آل عمران: الآية 31.

(4) سورة المائدة: الآية 54.

الخيرات والحسنات ومدفع كل الشرور والقبائح والسيئات، ولا تفصح عنه الألسنة والعبارات، ويختص إدراكها بالأسرار الصافية والسرائر الظاهرات. والصفيّ أيضاً فعيل مثله بمعنى المفعول، ومعنى الصفيّ: الذي اختاره الله واصطفاه من بين خلقه ليكون محلّ وحيه وتنزيل كتابه وحامل سرّه وخلافته ومعرفته، ويكون واسطة بينه وبين خلقه تفيض عليه ألطافه وأعطافه بالذات وبوساطته على سائر عباده. وفي كلّ نبيّ حصّة من هذا الوصف بالنسبة إلى أمّته، إلاّ أنّ نبيّنا عليه أفضل الصلوات متّصف بهذا الوصف بالنسبة إلى أمّته، وبالنسبة إلى سائر الأمم، وإلى جميع الأنبياء لأن النبوة وصف واحد في الأصل هو خلافة الحضرة الأحدية، وصاحب هذا الوصف أصالة هو الروح المحمّدي والروح الكلّي، الذي هو أبو الأرواح، ونسبة سائر الأرواح نسبة شعب وحصص وجزئيات بالنسبة إليه، وهو واسطة بين الخالق والمخلوق والمفيض والمستفيض، فكلّ يستمدّ من روحه ويستفيض بواسطة سرّه ويرى الحق من مشكاة رتبته، وكلّ نبيّ يخلف عنه في بعثته، ولكلّ منهم حسنة من حسناته. فلذلك ختم بظاهره أمر النبوة كما بدى بحقيقته وصف الخلافة: ودلائل نبوّته وعلامات رسالاته أبعد من العدّ لا تحدّ بحدّ، وهي أجناس وأنواع وأشخاص بعضها متواترة بشخصها وبعضها بنوعها. وإن كانت بعض أفرادها أحاداً، وعمدتها تفوّقاً في مراتب الإعجاز والخروج عن حدّ الطاقات، وترفّعاً في درجات الثبوت والظهور، وبحيث يبقى مدى الدهور والأوقات القرآن المعجز بفصاحة ألفاظه وعباراته، وفصحاء العرب العرباء، والمفحم ببلاغة اعتباراته بلغاء عدنان وصنعاء، المحيّر بأسرار حقائقه عقول العقلاء، المبهت بأنظار دقائقه علوم العلماء، المعجب بعجائب تركيبه الخطباء، والمسكت بغرائب ترتيبه الأدباء، المشتمل علوم الأوّلين والآخرين **﴿لا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين﴾**[1]، **﴿إنّه لقول فصل. وما هو بالهزل﴾**[2]، حكم محكم وجدّ سديد، **﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد﴾**[3]، فيه آيات كافيات وإشارات شافيات، فيه ما كان وما سيكون في الأولى

---

(1) سورة الأنعام: الآية 59.

(2) سورة الطارق: الآيتان 13 ـ 14. وردت كما يلي: **﴿إنه لقول فصل. وما هو بالهزل﴾**.

(3) سورة فصّلت: الآية 42.

والآخرة، فيه تبيان الوقائع والحقائق الباطنة والظاهرة، فيه الإخبارات عن المغيبات الآتية، وعن أحوال القرون السالفة والأمم الماضية. فيكون القرآن مشتملاً على أجناس وأنواع من المعجزات مع بقائه مرور الدهور والأعصار وتلاحقت الأفكار وتظاهر الأنظار، بحيث ما استطاعت القوى والقدر على أن يأتوا بشيء من مثله في قرن من القرون وفي قطر من الأقطار. منها التصرّفات السماويّة التي ما نقل عن أحد من الأنبياء مثله، مثل انشقاق القمر الذي ثبت بنصّ القرآن وتواتر الأحاديث والأخبار ـ قيل انشقّ القمر مرتين في عهد النبي عليه السلام ـ ومثل حبس الشمس ثبت بنقل الثقاة عن الثقاة، ومنها التصرّفات الأرضيّة المتعلّقة إمّا بالجماد، كنبع الماء من أصابعه بوضعها في الأرض أو ركوة ماء، وتكيثر الطعام بدعائه، وكلام الأشجار بشهادتها بنبوّته، وانقلاعها من أماكنها إجابة لدعوته، ومثل بكاء الجذع وأنينه من شوقه إليه وحنينه، وتسليم الأحجار والأشجار عليه، وسقوط الصنم بإشارته إليه، وتظليل الغمام وتسبيح الحصاة والطعام، وزحفة الجبل والمنبر وهو عليهما، وثبوتهما وسكونهما بإشارته إليهما. وأمّا بالحيوان كتكلّم الذئب والضبّ والظبي بشهادته، وسجود الغنم والبعير وسائر الوحوش تعظيماً لطاعته. وأمّا بالإنسان كتكلّم الصبيان بفصيح اللسان، وإبراء المرضى وذوي العاهات، وإحياء الموتى في الحيوان والإنسان مرّات، وإجابة دعواته وقضاء حاجاته في أكثر أوقاته وسائر ساعاته في أنواع مختلفة وأجناس متعدّدة، لا تكاد أن تحدّ وما عسى أن تعدّ. ومن دلائل نبوّته شريف شمائله وخطير خصائله، واستجماعه المكارم العليّة والسير السنيّة من الجود والسماحة والشجاعة والفصاحة، والإعراض عن الدنيا والإقبال على المولى، والأمانة والعفّة والشفقة على الأمّة، والتواضع والمسكنة، وحسن التصبّر على مشاقّ الرسالة، والثبات على الإستقامة، والإخبارات الغيبيّة عن الأحوال الماضية والآتية، بحيث ما وجد شيء من الخلاف ولا سمع من أحد من الأسلاف والأحلاف، خصوصاً المعارف الحكميّة والعلوم اليقينيّة والكمالات الإنسيّة والخصلات القدسيّة، وصدق الأقوال وصلاح الأعمال وعلوّ الهمّة والتحقّق بحقائق الحكمة وصباحة الصورة وسماحة السيرة وسلامة الصدر والفؤاد، والرسوخ في الصدق والسداد. بحيث كانت شريعته التي شرعها على أمّته تستجمع مكارم الأخلاق العليّة وتشتمل المعارف الحكميّة السنيّة، بحيث ما شذّت عنها حقيقة وما فاتت منها دقيقة، ثم مكاشفات غيبيّة ويوجب

شاهدات عينيّة، حتى كان دينه خير الأديان وأمّته أهدى الأمم في الكمالات العلمية والعملية والصالحات البدنيّة والقلبيّة. ومن دلائل نبوّته ما وقّت عند ولادته من العجائب وما شوهدت من الغرائب، وما حدث من الأمور العظام، بحيث لا ينسى بل يبقى ذكره على ألسن الناس ومرور الأعوام، كسقوط قباب الكنائس العظيمة وخمود نيران المجوس القديمة وانخساف ماء البحيرة وسقوط شرافات طاق الأكاسرة، بحيث غلبت على أهلها الدهشة والحيرة. وما شوهد في مدينة مكة من الأمور الغريبة والأحوال العجيبة من ظهور الأنوار ونزول الملائكة ونطق الجمادات واستبشارها بولادته، وما تضمّنه جسمه الشريف من الكرامات ـ رؤيته من خلفه كرؤيته من القدام ـ والنور الذي كان يتلألأ في جبهته مدى الأيام، وتوارث أجداده ذلك النور مشهور بالنسبة إلى خاتم الأنبياء في كل عصر بين الأنام، وختم النبوة بين كتفيه وولادته مختوناً مسروراً واضعاً إحدى يدينه على عينيه والأخرى على سوأتيه، وتأثير صحبته ومشاهدته في القلوب ووقوع هيبته في الأنفس، حتى كأنّ كلّ من رآه مرعوب. ومن تلك الدلائل ما شاع من أخبار قدومه وكمالاته وصفاته وانختام النبوة به في كل الأعصار، حتى بشّر به كلّ نبيّ ونطق به كل كتاب وأخبر عن شأنه الرهابين والأحبار. ثم ظهور دينه ودولته على الأديان والدول، وغلبة شرعه وملّته على الملل والنحل، بحيث قهر القياصرة وكسر الأكاسرة مع وحدته وغربته في أوّل نشأته وبدء بعثته واتفاق أهل الشام طرأ على معاداته ومخالفته، وقوّة الدين تزداد يوماً فيوماً وشوكته، وتأييد الله له فوق العادة ونصرته مع ما ظهر من الرجال الكمّل في أنواع الفضائل من العلم والعمل من أرباب الكرامات وأصحاب المقامات، حتى كان علماء أمّته كأنبياء بني إسرائيل. وكان كما أخبر به النبي فيما صحّ عنه من الأقاويل وتصديق الوقائع سائر اخباراته في زمانه عن الأمور الآتية من فتح البلاد وقهر أهل العناد وتكاثر الأمّة وشركة الملّة، وتغيّر الزمن وظهور الفتن، وأشراط الساعة وأمارات قيام القيامة، وعدم إتيان أحد بمثل أقصر سورة من القرآن، ما تعاقبت الشهور والأعوام وتلاحق الدهور والأزمان، وعدم وجدان مثله في كلام الأوّلين والآخرين، ولا ما يقاربه في اللفظ ولا في المعنى، بحيث اعترف الكلّ بعجزهم طائعين أو كارهين، من أوضح الآيات وأبين البيّنات والحجج القاطعة والبراهين الساطعة، وبالجملة آيات نبوّته أكثر من أن تحصى وأظهر من الشمس في الضحى، خصوصاً عند الإجتماع والتظاهر والتشاهد على الصدق والتناصر،

فالمنكر مكابر والجاحد معاند. فإنّ ما ذكرنا من معجزاته بعضها متواترة بالشخص وبعضها متواترة بالنوع، فلا يلتفت إلى مغالطاتهم من أن الشريعة المتقدمة إن كان حقاً مطابقاً للحكمة لا يجوز نسخه وإلاّ لا يجوز شرعه، لأنّ المصالح الحكمية تتغيّر وتتبدّل بحسب الأزمان، فكم مصلحة في الماضي تكون مفسدة في الحال أو في الإستقبال، فيجوز تبديل الشرائع بحسب تبدّل الحوادث والوقائع، ومن أنّ موسى عليه السلام أخبر بتأييد دينه وشريعته وتواتر هذا الخبر منه، لأنه كذب على موسى عليه السلام، ودعوى التواتر ادّعاء محض، كيف وقد قلّ اليهود في فتنة بخت النصر عمّا يبلغ أخبارهم التواتر. أقول ولو سلّم فيجوز أن تكون أخبار موسى عليه السلام عن تأييد دين الإسلام والتوحيد الذي يشترك فيه الأنبياء كلّهم، ومع أنّ تواتر التوراة الناطق ببشارة قدوم خاتم الأنبياء أقوى وأصدق من ادّعائهم. ولقد ورد في السفر الخامس منها ما ترجمته: جاء الله من طور سيناء وأشرق من سيعر واستعان من جبال فاران. وفاران موضع بقرب مكّة، والمراد نزول الكتب السماوية: التوارة والإنجيل والفرقان في الطور. وسيعر وهو قرية كان يسكنها عيسى عليه السلام. وفاران يعني بادية العرب. وجاء فيه أيضاً ما معناه: إنّي مقيم لهم - أي لبني إسرائيل - نبيّاً من بني إخوتهم بني اسماعيل مثلك - أي في كونه مبعوثاً بشريعته مستأنفة فيها مصالح الدارين - وأجرى قولي في فيه ويقول لهم ما أمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلّم بإسمي، فأنا أنتقم منه. فلا يمكن أن يراد أنبياء بني اسرائيل لأنهم ليسوا من بني إخوتهم بل هم منهم، وأيضاً لا نبيّ منهم يكون مبعوثاً بشريعته، متسأنفة مشتملة على بيان مصالح الدارين. وجاء في السفر الأول أنه تعالى قال لإبراهيم إنّ هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع، ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع. وكذا ورد في الإنجيل في مواضع شتّى بشارة قدومه وعبّر عنه (بالفارقليط)، وهو روح الحقّ واليقين، وقيل معناه كاشف الخفيّات. ورد في الصحاح الرابع عشر: إنما أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطاً ليكون معكم إلى الأبد. وفي الخامس عشر: فأمّا فارقليط روح القدس الذي يرسله أبي باسمي هو يعلّمكم ويمنحكم جميع الأشياء، وهو يذكركم ما قلته لكم. ثم قال: وإني قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا به. وفي السادس عشر: - أقول لكم الآن حقاً يقيناً أن انطلاقي عنكم خير لكم، فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي لم يأتكم

فارقليط، وإن انطلقت أرسلت به إليكم، فإذا ما جاء هو يعيد أهل العالم ويدينهم ويوقفهم على الخطيئة والمبرّة. ثم قال: فإذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلّمكم ويديركم ويذكركم لجميع الخلق، لأنّه ليس يتكلّم بدعة من تلقاء نفسه. ومعلوم أنّه ما جاء بعد عيسى باسمه أيّ بالرسالة أحد غير نبيّنا ﷺ. وورد في الزبور أيضاً: أيّها المجبار السيف، فإنّ ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة عينك وسهامك مسمومة، والأمم يخسرون بحبّك. وبهذا المعنى وردت آيات كثيرة في الكتب المنزلة، فيكون إنكار اليهود ونقلهم عن موسى تأييد دينه ودعواهم التواتر تكذيب منهم لكتابهم وسائر الكتب المنزّلة أيضاً.

وأمّا المنكرون لعموم دعوته وشمول بعثته، والمدّعون لاختصاص نبوّته بالعرب، فكلّ ما ذكر من الدلائل يكذّبهم ويشهد عليهم من حيث دلالته على صدقه في دعوى النبوّة، مع أنّ كون النبيّ صادقاً مصدّقاً في جميع ما أخبر به معلوم ومتّفق عليه. وفي القرآن أيضاً تنصيصات لعموم دعوته مثل قوله تعالى: **﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾**[1] **﴿قل يا أيها الناس إنّي رسول الله إليكم جميعاً﴾**[2] **﴿ولكن رسول الله وخاتم النبيّين﴾**[3] **﴿قل أوحي إليّ أنّه استمع نفر من الجنّ﴾**[4] **﴿ليظهره على الدين كلّه﴾**[5]. وأمّا الأحاديث الصحيحة فكثيرة في هذا المعنى. ثبت عنه ﷺ برواية أبي ذرّ[6] وابن عبّاس وابن عمر[7] وأبي هريرة وجابر[8] أنه قال: «أعطيت خمساً (وفي رواية ستّاً) لم

---

(1) سورة سبأ: الآية 28.

(2) سورة الأعراف: الآية 158.

(3) سورة الأحزاب: الآية 40.

(4) سورة الجنّ: الآية 1.

(5) سورة التوبة: الآية 33.

(6) هو جندب بن جنادة بن سفيان بن عبيد (.../ 32هـ)، من بني غفار، صحابي قديم الإسلام، يضرب به المثل في الصدق، روى له البخاري ومسلم 281 حديثاً. (الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 238).

(7) هو عبد الله بن عمر بن الخطاب العدويّ (10 ق.هـ ـ 73هـ)، أبو عبد الرحمن، صحابي من أعزّ بيوتات قريش في الجاهلية، أفتى الناس في الإسلام ستين سنة. (الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 228).

(8) هو جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام الخزرجي (16 ق.هـ ـ 78هـ)، صحابي ومن المكثرين في الرواية عن النبي (ص)، روى له البخاري ومسلم وغيرهما 1540 حديثاً. (انظر: تهذيب الأسماء واللغات للإمام العلاّمة أبي زكريا محي الدين ابن شرف النووي المتوفى سنة 676هـ، بيروت، دار الكتب العلمية، ج 1، ص 142).

يعطهنّ نبيّ قبلي: نصرت بالرعب مسيرة شهر وجعلت لي الأرض مسجداً وأيّما رجل من أمتي أدركته الصلاة فيلصلّ، وأحلّت لي الغنائم ولم تحلّ لنبيّ قبلي، وبعثت إلى الناس كافة وأعطيت الشفاعة»[1]. وأمّا كونه ﷺ صفيّه من بين خلقه وفضّله على من سواه من المخلوقات من الرسل والأنبياء والملائكة فضلاً عن سائر الناس. أمّا فضله على الملائكة فبأدلّة فضل البشر على الملك، كما ذكرنا، وبالأحاديث الدالة على فضله على جميع المخلوقات. وأمّا فضله على سائر الأنبياء فعليه دلائل من الكتاب والسنّة وإجماع الأمّة. وأمّا الإجماع فقد تواتر بين الأمّة أنّ أهل كلّ قرن من قرن الصحابة ومن بعدهم أطبقوا على أنّه أفضل الأنبياء وأجمعوا إجماعاً مستنداً إلى النصوص. وأمّا السنّة فقوله ﷺ: «فأنا أتقى ولد آدم وأكرمهم على الله ولا فخر»[2]، ومن حديث أنس[3]: «أنا أكرم

(1) أ ـ ترجمة جامع صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة بن بردزبة البخاري المتوفى سنة 256هـ، إدارة المطبعة المنيرية لصاحبها ومديرها محمد منير الدمشقي، الطبعة الخامسة، بيروت، عالم الكتب، 1406هـ ـ 1986م. كتاب التيمّم، باب (قول الله تعالى: فلم تجدوا ماء) ج 1، ص 149، رقم الحديث 335، وكتاب الصلاة، باب (قول النبي: جعلت إلخ) ج 1، ص 190، رقم الحديث 438.
ب ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل وبهامشه منتخب كنز العمال في سنين الأقوال والأفعال، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، دار الفكر، 1398هـ ـ 1978م، ج 2، ص 264، ولكنه ورد كما يلي: بعثت بجوامع الكلم ونصرت بالرعب وبينا أنا نائم أتيت مفاتيح خزائن الأرض فوضعت في يدي.
ج ـ صحيح مسلم للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206 ـ 261هـ)، حقق نصوصه وعلق عليه ملخص شرح الإمام النووي محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، 1403هـ ـ 1983م. كتاب المساجد ومواضع الصلاة ص 370، رقم الحديث 521، لكنه ورد كما يلي: أعطيت خمساً لم يعطهن أحد قبلي. كان كل نبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى كل أحمر وأسود، وأحلّت لي الغنائمُ ولم تحلّ لأحد قبلي، وجعلت ليَ الأرض طيبة طهوراً ومسجداً فأيّما رجل أدركته الصلاة صلى حيث كان. ونصرت بالرعب بين يدي مسيرة شهر وأعطيت الشفاعة.

(2) لم يرد هذا الحديث في كتب الحديث الصحاح ولا في غيرها ولكن ورد: أنا أكرم ولد آدم على ربّي ولا فخر.

(3) هو أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم النجاري الخزرجي الأنصاري (10 ق.هـ ـ 93هـ)، أبو ثمامة أو أبو حمزة، آخر من مات بالبصرة من الصحابة. (الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 298).

ولد آدم على ربّي ولا فخر»[1]، وفي حديث ابن عبّاس: «أنا أكرم الأوّلين والآخرين ولا فخر»[2]. وعن أنس أنّ النبيّ ﷺ أتى بالبراق ليلة أسرى به فاستعصب عليه، فقال له جبرائيل: أبمحمّد تفعل هذا فما أحد أكرم على الله منه، فارفضّ عرقاً، وما في هذا المعنى من الأحاديث الصحاح. وأمّا الكتاب فقوله تعالى: **﴿كنتم خير أمّة أخرجت للناس﴾**[3]، وقوله تعالى: **﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس﴾**[4]. فإنّ من المعلوم أنّ خيريّة الأمّة ليست إلاّ لخيريّة الشريعة التي كلّفهم بها وجعلها لهم طريقة يسلكون منها إلى مبلغ كمالهم، وخيريّة الشريعة خيريّة النبيّ المبعوث بها. وكذلك الآيات والأحاديث الدالّة على خصوص عموم البعثة به ﷺ دليل على فضله على سائر الأنبياء، وكذلك كونه خاتم النبيّين واختصاصه بإعجاز القرآن المختصّ من بين سائر المعجزات ببقائه مرور الدهور والأزمان. وكذلك نسخ شريعته سائر الأديان من غير أن تكون منسوخة، وكون شهادته على كافّة البشر كلّها من دلائل فضله، وإذا ضمّ بهذا أدلّة فضل البشر على الملائكة مع أنّ فضل الأنبياء على سائر الناس غنيّ عن البيان يثبت كونه ﷺ أفضل الخلائق.

وأمّا قوله ﷺ: «ولا تخيّروني على موسى»[5]، وقوله ﷺ: «وما ينبغي لأحد أن يقول إنّي خير من يونس بن متّى»[6] فليس نفياً لخيريّة كلّ منهما عند الله وفي نفس الأمر بل نفي للتصريح والقول بها كرامية أن يؤدّي إلى تخفيف بعض الأنبياء بالنسبة إلى إفهام العامة. وتخصيصهما

---

(1) الترمذي، كتاب المناقب 1، ص 585، رقم الحديث: 3610.

(2) الترمذي، كتاب المناقب 1، ص 588 رقم الحديث: 3616 أما ابن عباس عبد الله بن عبد المطلب القرشي الهاشمي (متوفى 68هـ). حبر الأمة، الصحابي الجليل، ولد بمكة وسكن بالطائف، ترجمان القرآن وناقل الحديث له في الصحيحين 1660 حديثاً، إبن سعد، الطبقات الكبرى، ج2، ص 365.

(3) سورة آل عمران: الآية 110.

(4) سورة البقرة: الآية 143.

(5) صحيح البخاري، كتاب الخصومات، ص 243 رقم 2، تفسير سورة 7 آية 2، ص 115 رقم 160.
صحيح مسلم، كتاب الفضائل، 160.

(6) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، 166 ـ 167.

بالذكر، فلعلّ السبب في تخصيص موسى وقوع النازعة بين اليهود والمسلمين في بيان الفضل بين نبيّنا وموسى عليه السلام، فكان مظنّه أن يتّقي التخفيف من أحد المسلمين لموسى عليه السلام بسبب التعصّب الواقع بينهم في أمر التفضيل. وأمّا يونس عليه السلام فلعلّه كان ذهابه مغاضباً لنجاة قومه بعدما أوعدهم بالعذاب كما أخبر عنه تعالى بقوله: **﴿إذ ذهب مغاضباً فظنّ أن لن نقدر عليه﴾**[1]، وإخلاف الله الوعيد الصادر عنه مظنّة زعم التصوّر في حقه عليه السلام بالنسبة إلى الأذهان القاصرة، لنهي نبيّنا عليه السلام عن التصريح بتفضيله عليه، ليتحقق فضله عند العامة. ومع ذلك فالحديثان محمولان على التواضع والمسكنة، وهضم النفس فضّله على الجميع. وأمّا كونه عليه السلام لم يعبد الصنم ولم يشرك بالله شيئاً طرفة عين قط، فبالنقل الصحيح المشهور المتواتر من حاله صلّى الله عليه، مع قيام الدليل على عصمة الأنبياء مطلقاً عن الشرك من منافاة الشرك للمتبوعيّة في التوحيد وانعقاد الإجماع عليه، وكذا الكبيرة انعقد الإجماع على عصمة الأنبياء منها فضلاً منه عليه السلام. وأمّا عصمته عن تعمّد الصغائر فثابتة بالبرهان الذي دلّ على عصمة النبيّ مطلقاً، منه من لزوم الفسادات على تقدير الجواز. وأيضاً الأحاديث الدالة على أنه أسلم قرينه من الجنّ وأنّه ما جعل الله للشيطان عليه سبيلاً، وكون رؤيته الفعل من أحد مع سكوته عن نهيه دليلاً على الجواز، وكون الفعل عند التعارض مع القول أقوى في الحجيّة عند البعض، وكون فعله دليلاً على الجواز عند الجمهور، وما ورد من فضل الاقتداء به على الإطلاق، كلّها يدلّ على عصمته من تعمّد الصغائر وكيف عن الكبائر. ثمّ أنّ الصحيح أنّه عليه السلام ما كان متّبعاً لنبيّ قبله قبل البعثة، ولا مكلّفاً بشرع سابق حتى تكون مخالفته له معصية. وأمّا ما استقلّ فيه العقل من التوحيد والتنزيه فلا شك أنه على الحقّ واليقين فيه، فيكون ما ورد في حقّه عليه السلام ممّا يدلّ على الذنب مثل قوله تعالى: **﴿واستغفر لذنبك﴾**[2] **﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾**[3] **﴿ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر﴾**[4] محمولاً على الزلاّت والخطيئات بطريق السهو والنسيان فلا يكون ذنباً حقيقة، وإنما تسميته بالذنب بالنسبة إلى جلالة منصبه

---

(1) سورة الأنبياء: الآية 87.

(2) سورة محمد: الآية 19.

(3) سورة التوبة: الآية 43.

(4) سورة الفتح: الآية 2.

وعلوّ شأنه وكمال قربه تطهيراً له عن السهو أيضاً، واعتناء بشأنه ومبالغة في حسن تأديبه وإرشاداً له إلى ذروة الكمال. ومن هذا القبيل ما ورد في صورة المعاتبة في حقّه عليه السلام مثل قوله: **﴿لمسّكم فيما أخذتم عذاب عظيم﴾**[1] **﴿عبس وتولّى. إن جاءه الأعمى﴾**[2] فإنّه تلطّف في الخطاب وحمل له على الإحتياط بالعتاب، وصيانة له عن ترك الأولى في بعض الآداب. وأمّا ما روي من أنّه عليه السلام حين قرأ في سورة النجم **﴿أفرأيتم اللّات والعزّى. ومناة الثالثة الأخرى﴾**[3] جرى على لسانه تلك العرانيق العلى، وإن شفاعته لترجى، وأخبره جبرائيل فتنبّه وحزن حزناً شديداً فنزل في تسليته قوله تعالى: **﴿وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ إلاّ إذا تمنّى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان﴾**[4]، فالحقّ الصدق أن هذه الرواية غير صحيحة وما خرجه أحد من المشائخ، واختلف فيه روايات الناقلين. بعضهم رواه في حال الصلاة. وبعضهم خارجها، وبعضهم تلفّظ النبي به، وبعضهم تخليط الشيطان، وبعضهم تكلّمت قريش به خلال قراءة النبي خوفاً منهم مذمّة النبي آلهتهم عند ذكره. وهذا الإختلاف إمارة الكذب، إذ من المعلوم أن الحادثة ما تكررت، فيكون المراد من تمنّي النبيّ حديث النفس، ومن إلقاء الشيطان تخليطه الأحاديث النفسية بشيء غير الهدى. ولكنّ الله لا يمكنه منه، بل ينبّه النبيّ ليتبرّأ منه، فينسخ الله ما يلقى الشيطان، ويلقّن النبيّ ما هو الأصوب والأولى، وتحكم بذلك آياته وعلى تسليم الرواية. والحقّ أن التكلّم بهذه الكلمة صدرت عن الشيطان، أو عن قريش، بأن يتكلّموا بها في سكتة النبي خلال قراءته تخييلاً وتلبيساً، على بعض الناس أنّه من قراءة النبي فتنة للإسلام وإضلالاً للأنام، لكن أباد الله كيدهم بتنبّهه، النبي، فتنته، ونبه فنسخ مكرهم بإلقائهم وأحكم آيات الله. وغاية الأمر أن يتكلّم بها النبي سهواً منه في أول الوهلة، من تخليطهم وتدليسهم، وتنبهه سريعاً فلا يلزم إلاّ السهو والغفلة. فلا دلالة فيه على التعمّد والقصد. ولكلّ من الآيات الواردة في أمثال هذه المعاني محامل أخرى غير ما يفهم من ظاهره، فهي بمعزل عن الدلالة على صدور تعمّد الذنب من الأنبياء بالكليّة. وههنا نكتة أخرى، وهو أنه كما أنّ الله

---

(1) سورة الأنفال: الآية 68.

(2) سورة عبس: الآية 1 ـ 2.

(3) سورة النجم: الآيتان 19 ـ 20.

(4) سورة الحج: الآية 52.

تعالى أمراً ونهياً شرعيّين واردين على ألسنة الأنبياء فكذلك أمر ونهي إراديان، وهما تعلّق إرادة الله بوقوع شيء وعدم وقوع آخر، وأشار إليه بقوله: ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها**﴾[1] فإنّ من المعلوم أنّ الأمر الشرعي من الله لا يتعلّق بالفسق، ولكن تتعلق به إرادته لحكمة أوجبت ذلك على ما هو الحق كما بيّنا، فلا يبعد أن يكون من عباد الله من يطلعه على أسرار تقديره في بعض الأمر فيرتكب ما نهاه الله نهياً شرعيّاً امتثالاً للأمر الإراديّ التقديري. فإنّه وإن أطلق عليه العصيان في لسان الشرع، لكن ليس هو كعصيان العوام الصادر عنهم عن محض شهوة وخساسة طبع. وأيضاً يشعر الحديث الوارد في أهل بدر من أنّه «اطّلع الله علىٰ أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فإني قد غفرت لكم»[2] بأنّ من عباد الله من يرفع عنه بعض التكاليف، إذا ورد النص في حقّه من الشارع، فأولى أن يكون هذا الحكم في الشارع المتلقّي أحكام الشرع بالذات من الله. وكذلك خرق خضر عليه السلام سفينة القوم وقتله الغلام الصغير لذنوب مستقبله بتوقّع وقوعها في الاستقبال، كلّ ذلك خارج عن عموميات الشرائع. فيعلم أنّه يمكن أن يكون لله تعالى أمر خاص في شأن بعض عباده الكمّل غير العمومات. وأمثال كثيرة في حقّ الأنبياء كخصائص النبي عليه السلام مثل إحلال الله تعالى له تسعة أزواج وغير ذلك، ومع تحقّق أمثال هذه الاحتمالات في شأنهم فلا مساغ في حمل ما شوهد أو سمع منهم على الذنب، وإن كان في صورة الذنب والله أعلم. فإن قيل: ومع بقاء هذا الإحتمال لا يبقى فعل النبي حجة للإقتداء، قلت بل تبقى حجّة إذا لم يظهر النبيّ نهي الأمّة عنه، إمّا بنهي صريح كما في التزوّج، وإمّا بفعل آخر كإظهاره الندامة على ذلك الفعل كما في ما يعدّ ذنباً.

**قال رضي الله عنه: أفضل الناس بعد رسول الله أبو بكر الصدّيق ثم عمر بن الخطّاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب، رضوان الله عليهم أجمعين، عابرين على الحق ومع الحق، فتولاهم جميعاً.** إعلم أنه لا شك في إمامة الخلفاء الأربعة على الترتيب المذكور إمامة شرعية وخلافة حقاً

---

(1) سورة الإسراء: الآية 16.

(2) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب (من لم ير إكفار)، ج 8، ص 49، وأصل الحديث: وما يدريك لعلّ الله قد اطّلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فإني قد غفرت لكم.

لاجتماع شرائط أهليّة الإمامة في كلّ منهم من الإسلام والحريّة والعقل والبلوغ والذكورة والاجتهاد والعدالة، لأنّ ولاية الظالم سبب لاختلال الإنتظام كما قيل:

لا يصلح فوض لا سراة لهم ولا سراة إذا جهّالهم سادوا

والشجاعة والرأي والكفاية والسمع والبصر والنطق والقرشيّة، إن وجد قرشيّ مستجمع لهذه الخصال. والقطع بوجود سبب انعقاد عقد الإمامة في حقّ كلّ واحد من هؤلاء، بما تواتر من أحوالهم، فإنّ طرق انعقاد الإمامة ثلاثة: أحدها بيعة أهل الحلّ والعقد من العلماء والرؤساء، ووجود الناس ممّن تيسّر حضوره منهم من غير اشتراط العدد، ولا اتفاق من في سائر البلاد، وحتّى تكفي بيعة واحد مطاع. وهذا وقع في حق أبي بكر رضي الله عنه يوم توفي رسول الله واجتمع الصحابة في **سوق بني ساعدة**[1]، وقال الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير، وردّ أبو بكر رضي الله عنه هذ القول بما رواه عن النبي ﷺ من قوله: «الأئمة من قريش»[2] ثم بايع عمر أبا بكر، ثم بايع سائر الصحابة غير عليّ **والزبير**[3] **والمقداد**[4] **وسلمان**[5] وأبي ذرّ رضي الله عنهم. ثمّ اتفقوا على بيعة بعد تلعثم وتردّد كان من عليّ وبعض من الصحابة الذي اتّبعوا عليّاً في هذا الأمر، فانعقدت إمامة أبي بكر باتفاق من الصحابة وإجماعهم، وبهذا الطريق انعقدت إمامة عليّ رضي الله عنه بعدما

---

(1) سقيفة بني ساعدة هي ظلّة بالمدينة كانوا يجلسون تحتها، فيها بويع أبو بكر الصدّيق. وبنو ساعدة هم حيّ من الأنصار. (أنظر كتاب معجم البلدان، تأليف الشيخ شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (متوفى 626هـ) عني بتصحيحه محمد أمين الخانجي، الطبعة الأول، مصر، مطبعة السعادة، 1906، مج 5 ص 95.

(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل، ج 3، ص 129، 182، ج 4، ص 421.

(3) هو عبد الله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي (1 ـ 73هـ)، أبو بكر، بويع له بالخلافة سنة 64هـ ومدّة خلافته 9 سنين. له في كتب الحديث 33 حديثاً. (انظر: الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 322).

(4) هو المقداد بن عمرو، يعرف بإبن الأسود (37 ق.هـ ـ 33هـ)، صحابي من الأبطال ومن المسلمين الأوائل. له في الحديث 48 حديثاً. (أنظر: الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 167).

(5) هو سلمان الفارسي (متوفى 36هـ) صحابي، أصله من مجوس أصبهان، كان يسمّي نفسه سلمان الإسلام، عاش عمراً طويلاً. (أنظر: الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 210).

استشهد عثمان رضي الله عنه بثلاثة أعوام أو خمسة، ببيعة من حضر من الصحابة كزبير وطلحة[1] وسعد بن أبي وقاص[2] وابن عمر وابن عباس، بالتماس وإبرام منهم بعد مدافعات طويلة كانت منه، وقوله: «اتركوني والتمسوا غيري»، واتّفق أهل الحلّ والعقد على بيعته. ثم وقعت الحرب والفتنة لسبب آخر كما قال إمام الحرمين[3]: «لا أكترث بقول من يقول لا إجماع على إمامة عليّ، فإن الإمامة لم تحمد له وإنما هاجت الفتن لأمور أخرى». وقول رسول الله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»[4] يدلّ على إمامته، كما يدلّ على إمامة الخلفاء الثلاثة. وأيضاً قول النبي ﷺ له: «إنك تقتل الناكثين والمارقين والقاسطين»[5] يدلّ على حقّيته في الحروب الثلاثة: حرب يوم الجمل، وحرب الصّفين، وحرب نهروان، لكون مخالفيه ناكثين، أي ناقضين للعقد والبيعة، وهم الذين خالفوا يوم الجمل، ومارقين أي خارجين ـ سمّيت الخوارج بذلك لقوله عليه السلام: «يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية»[6]، وقاسطين

---

(1) هو طلحة بن عبيد الله بن عثمان التيمي القرشي المدني (28 ق. هـ ـ 36هـ)، صحابي يكنّى بطلحة الجود لجوده وكرمه، من المبشّرين بالجنة. (أنظر: الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 130).

(2) هو سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي (23 ق. هـ ـ 55هـ)، فاتح العراق ومدائن كسرى، أحد العشرة المبشرين بالجنة. (أنظر الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 138).

(3) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي ركن الدين الملقّب بإمام الحرمين، من أصحاب الشافعي (419هـ ـ 478هـ). من مصنفاته (غياث الأمم والتياث الظلم) و(العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية). وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العبّاس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، حقّقه د. إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر، 1978م ـ 1398هـ، ج 1، ص 287.

(4) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب (ما جاء في الخلافة) رقم 2226. كنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال، للعلاّمة علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي المتوفى سنة 975، ضبطه وفسّر غريبه الشيخ بكري حيّاني، صحّحه ووضع فهارسه ومفتاحه الشيخ صفوة السقا، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1409هـ ـ 1989م، ج 6، رقم الحديث 4961. ولكنه ورد كما يلي: (الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك)، وقد عزاه المتقي الهندي لإبن عساكر.

(5) لم يرد ذكره في كتب الحديث الصحيح ولا في غيرها.

(6) صحيح مسلم، كتاب الزكاة، 142، 144، 147، 148، 154، 156، 159. سنن الحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ابن ماجة) 207 ـ 275هـ، حقق نصوصه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، 1395هـ ـ 1975م، المقدّمة 12 رقم 168، 169، 170، 171، 172.

أي جائزين. ولا يثبت الحقّية في الحروب له إلاّ لكونه خليفة حقّاً وإماماً صدقاً. وكذا قوله ﷺ لعمّار: «ستقتلك الفئة الباغية يا عمّار»[1] تصريح بخلافة عليّ وبغي معاوية. والثاني من طرق الانعقاد استخلاف الإمام السابق وعهده له كما فعل أبو بكر وعهد له بالإمامة. ومن هذا الطريق جعل عمر رضي الله عنه الخلافة شورى بين ستّة، إذ هو عهد منه على واحد منهم من غير تعيين واحد من الستّة، بأن نفى من عداهم ووكّلهم في تعيين واحد من هؤلاء.
والطريق الثالث القهر والاستيلاء، ولشبه أن تكون إمارة معاوية من هذا القبيل، ولا يشترط أن يكون هاشمياً، ولا أن يكون معصوماً، ولا أن يكون أفضل من يولّى عليهم. واشترطت الشيعة هذه الثلاثة، وحصروا طريق الانعقاد في النص، وادّعوه في عليّ، ونفوه في غيره، ولذلك قدحوا في إمامة الأئمة الثلاثة.
وشاعت مسألة التفضيل بين أهل السنّة، والشيعة فضّلوا عليّاً وكذا جمهور المعتزلة. وقال أهل السنّة الفضل بينهم على نسبة إمامتهم، ومال بعضهم إلى تفضيل عليّ على عثمان رضي الله عنهما، وتوقّف بعض منهم في الفضل بينهما. وقال إمام الحرمين: لا طريق إلى القطع في هذه المسألة، إذ العقل ليس بمستقلّ والنقل لا يخلو من تعارض، لكنّ الظنّ على فضل أبي بكر، ثم عمر رضي الله عنهما. أمّا بين عثمان وعلي رضي الله عنهما فالظنون متعارضة.
ولنا أيضاً في إثبات إمامتهم أنّ الصحابة اتفقوا على أنّ الإمامة لا تعدو ثلاثة: أبا بكر وعلياً والعبّاس، ثم لمّا بايعاه تقرّرت إمامته إذ لولاه لما ساغ لهما التسليم والسكوت عن الحقّ. وأيضاً وعد الله المؤمنين الاستخلاف بقوله تعالى: ﴿**وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات يستخلفنّهم في الأرض**﴾[2]، ولا خلف في وعده، ولا صدق في غيره من هذه الأربعة. وأيضاً جعل المفسرون داعي ﴿**ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون، فإن تطيعوا يؤتكم الله أجراً حسناً**﴾[3] أبا بكر، والمدعوّون بني حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب، أو

(1) الهندي، كنز العمّال، ج 11، رقم الحديث 31716 ولكنه ورد كما يلي: ستقتلك الفئة الباغية وأنت على الحق.
(2) سورة النور: الآية 55. لكنها وردت صحيحة كما يلي: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض﴾.
(3) سورة الفتح: الآية 16.

عمر والمدعوّون قوم فارس. والداعي الواجب الإطاعة يكون إماماً. وخلافة عمر تدل على خلافة أبي بكر دلالة الفرع على الأصل، وكذا العكس دلالة الأصل على الفرع. وقوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر»[1] يدلّ على إمامتهما. وأيضاً استخلافه على الصلاة من غير أن يعزله كما افتراه الروافض. وقوله في مرضه: «ائتوني بكتاب وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فهي اثنان»[2] و«يأبى الله والمسلمون إلاّ أبا بكر»[3]. وقول الصحابة له (خليفة رسول الله) بعدما صدّقهم الله بقوله: ﴿أولئك هم الصادقون﴾[4]، كلّ من ذلك يدلّ على خلافته. وقوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثمّ يصير ملكاً عضوضاً»[5] يدلّ على خلافة الأربعة، إذ الثلاثون تكمل بخلافة عليّ. واحتجّت الشيعة على أنّ الإمام الحقّ بعد رسول الله عليّ لا غير بأنّ العصمة والأفضليّة على أهل زمانه، والنصّ على إمامته شرائط الإمامة ومنحصرة في عليّ، وكلا المقدّمتين محلّ منع ولا دليل يعتدّ به لهم على إثبات المقدّمتين. أمّا دلائلهم على إشتراط العصمة، أحدها قياس الإمامة على النبوّة من حيث اشتراكهما في إقامة الدين وحماية حوزة الإسلام وتنفيذ الأحكام، والجواب منع كون مدار العصمة هذه الأوصاف، لم لا يجوز أن يكون شرف الوحي ومنصب التشريع أو غيرهما ممّا اختصّ بالنبوّة. والثاني أنّ وجوب الطاعة يستلزم تحقّق العصمة لأنّ الفسق يستلزم المخالفة، فوجوب الطاعة لا يكون إلاّ بالعصمة، والجواب أن الإمام لا يجب طاعته على الإطلاق، بل في ما يوافق الشرع. الثالث أنّ المعصية ظلم ولا ينال عهد الإمامة الظلمة لقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[6] لأنّ المراد عهد الإمامة بقرينة مجيئه بعد قوله: ﴿إنّي

---

(1) سنن الترمذي، كتاب المناقب 16، ص 609، رقم الحديث 3663. ابن ماجة، المقدّمة 11، رقم الحديث 97.

(2) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة 11، مسند أحمد بن حنبل ج 6، ص 47 لكنه ورد كما يلي: قال النبي لعبد الرحمن بن أبي بكر: ائتني بكتاب أو لوح حتى أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه. فلمّا ذهب عبد الرحمن قال: أبى الله والمؤمنون أن يختلف يا أبا بكر.

(3) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة 11، مسند أحمد بن حنبل ج 6، ص 47، 144.

(4) سورة الحجرات: الآية 15.

(5) الهندي، كنز العمّال، ج 6، رقم الحديث 14961، لكنه ورد كما يلي: الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك.

(6) سورة البقرة: الآية 124.

جاعلك للناس إماماً قال ومن ذرّيتي﴾[1]، والجواب أنّ المراد النبوّة بدليل كون الخطاب لإبراهيم عليه السلام، وأنّ كل معصية لا يلزم أن تكون ظلماً. الرابع أنّ الغرض من نصب الإمام حفظ الشريعة، والفاسق ناقض للشريعة لا حافظ لها، والجواب أن للحفظ مراتب كثيرة متفاوتة، وتحقّق بعض مراتبه يكفي وإن فات البعض، ولو كان تحقّق جميع المراتب لازماً لما تحقّق الفرق بين النبي والإمام. وأمّا دليلهم على اشتراط الأفضليّة، فهوَ أنّ تقديم المفضول على الفاضل قبيح والقبيح لا يجوز، والجواب أنّ القبح الشرعيّ بمعنى استحقاق فاعله العقاب غير مسلّم وكذا استلزام القبح العقلي عدم الجواز الشرعي لأنه ما ورد النهي منه في الشرع، وقيل الأفضل أقرب إلى انقياد الناس واجتماع الآراء على متابعته. وأيضاً يقتضي كونها خلافة للنبي أن يكون مقارناً لأعلى مراتب الفضل، والجواب أن المفضول قد يكون أقرب إلى القبول بقدرة ومنعه له، أو لكونه ذا رأي وبصيرة في أمر النظام وضبط الأنام وأمثال ذلك، وبمثل هذا السبب قد يكون المفضول أحقّ بمنصب الخلافة. وقد يستدلّ على عدم اشتراطه بإجماع العلماء على خلافة بعض الخلفاء الأمويين، مع وجود من هو أفضل منهم، وبجعل عمر الإمامة شورى بين ستة مع تقرّر فضل عثمان وعليّ على من عداهما منهم، وبأن الفضل أمر خفي يتعسّر الاطّلاع عليه فيفضي اشتراطه إلى تكلّف وتشويش أمر النظام. وأمّا ما استدلّوا به على أنّ طريق انعقاد عقد الإمامة ليس إلاّ النص فوجوه: الأول أن بعض الشرائط كالعصمة والأفضليّة لا يمكن الإطّلاع عليه بدون النصّ، وما سبق من منع اشتراط الشرائط المذكورة جواب هذا. والثاني أنّ آحاد الأمّة لا ولاية لهم على الأمور الجزئية والمخاصمات الواقعة بين الأشخاص، فكيف يتولّون إثبات الرئاسة الكبرى والإمامة العظمى والاقدار على الأمور بغير قدرة على أمر جزئيّ، والجواب أنّ الآحاد يقدرون على ذلك بإقدار الله وشرع الشارع، كجواز التحكم وأمان مسلم لكافر، مع أن الولاية لكل مسلم ثابت في الجملة حين لا والي ولا إمام. والثالث أن نصب الإمام باختيار الناس مثار للفتن مع أن الغرض منه دفع الفتن، أقول المعتبر اختيار أهل الحق والدين والإنصاف، وهو ليس بمثار للفتنة غالباً. واتّفاق الفتنة على الندرة بسبب خروج بعض الناس عن الحق، والإنصاف لا

---

(1) سورة البقرة: الآية 124.

ينفي ولا ينافي ذلك بالكليّة، مع أن المحذور باق في النص أيضاً، فإن جميع الفتن وقعت مع زعمهم النصّ في إمامة عليّ وأولاده.

والرابع أن الإمام خليفة الله ورسوله، ولا خلافة لهما إلاّ باستخلافهما، والجواب أن استخلاف العباد بأمرهما مثل استخلافهما. والخامس لو جاز نصب الإمام بالبيعة، فإذا فرضنا نصب إمامين في قطرين، من غير علم من كلّ من الطائفتين بنصب الأخرى، ومن غير علم بتقدّم إحدى البيعتين على الأخرى، لا يترجّح إثبات أحد المنصوبين ونفي الآخر، فيبقى الزمان بلا إمام. والجواب أنّ عليهم أن يختاروا واحداً منهما أو غيرهما ويغمضوا عن البيعتين ويجعلوهما كأن لم يكونا. السادس أن الشارع ما ترك البيان في المصالح والمفاسد حتى في الشين والمكاره، وما أهمل الاستخلاف في البلاد ولو مدّة قليلة، فكيف يترك البيان في مثل هذا الأمر المهم الذي تنوط به إقامة أركان الدين وانتظام سائر أحوال المسلمين؟ أم كيف يهمل الاستخلاف في رغبة الأبديّة، مع أنه لأمّته كالأب الشقيق لأولاده، فترك أنصابهم لمن اعتمد عليه ينافي طريقته وسيرته وشفقته. قلت ولعمري أنّه كان الأنسب بطريقته وشفقته البيان، إلاّ أنّه عليه السلام قد ترك، إذ لو نصّ لما خفي على الأصحاب، ولما تركوا جميعاً سلوك سبيل الصواب، ولاحتجّ بالنصّ من نصّ بلا ارتياب، فلعلّه عليه السلام تركه اعتماداً لأصحاب في اتباعهم الحق واجتنابهم الهوى في نصب الإمام كما أخبر عنه بقوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة». أو لحكمة أخرى ما بيّنها، علمنا كما في بعض المسائل التي اضطر الفقهاء فيها إلى القياس. وإذ قد عرفت أجوبة أدلّتهم على اشتراط الأمور المذكورة في الإمامة، فلنذكر الآن أجوبة أدلّتهم على انحصار العصمة والأفضليّة والنصّ في عليّ دون غيره من الأئمة الثلاثة. أمّا عصمة عليّ فيدّعون فيها الاتّفاق دون غيره، ولعمري هذا ادعاء محض. وإن قالوا أنّه ما أشرك قط بل أسلم في صباه، حينما تعقّل وفهم واتّبع النبيّ في الصلاة، فمسلّم، لكن لا يكفي هذا القدر في العصمة. ومن الأصحاب من لم يشرك قط كثير غيره، مثل ابن عبّاس وابن زبير وابن عمر. ونحن لا ننفي عصمته ولكن لا نحصر العصمة عليه فإنّهم كانوا أخيار أصحاب رسول الله، ومبشّرين بالجنّة. فإن عوّلوا في هذا الباب على قوله عليه السلام: «اطّلع الله على أهل بدر

فقال اعملوا ما شئتم فإنّي قد غفرت لكم»[1] فأهل بدر كلّهم مشتركون في هذه. وأمّا تخلّف عثمان عن مشهد بدر، فقد بيّن عذره، وأنّه في الحكم منهم، وإن غاب بالجسم. وما قدحوا به في حقّ الخلفاء كلّه مقدوح، وقدحهم راجع إلى قدح من أخبارهم، ونصّ في حقّهم، بالفضل وبشّرهم بالجنّة وشهد لهم بالمغفرة. وأمّا ما قالوا في حق أبي بكر رضي الله عنه فمنها أنه أشرك زماناً والمشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الإمامة. وهذا القول ظلم فإنّ الإسلام يهدم ما قبله. ومنها أنه منع إرث النبي مع أن الإرث نصّ الكتاب بخبر آحاد وهو (نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركنا صدقة)، ولا يجوز تخصيص الكتاب بغير المتواتر من الأخبار، فكان مخالفة للكتاب قطعاً. والجواب أنّ سماعه من في رسول الله أقوى عنده من التواتر، مع أنّ الكتاب لكونه ظنيّ الدلالة، وإن كان قطعيّ المتن، فقد جوّزوا تخصيصه بخبر الواحد القطعيّ الدلالة، وإن كان ظنيّ المتن ترجيحاً لقوّة الدلالة على قوّة النقل. ومنها أنه ردّ دعوة فاطمة هبة رسول الله قرية فدك لها، وشهادة عليّ وأمّ أيمن[2] فيها، وصدّق أزواج النبي في ادّعائهن الحجرات من غير شاهد أصلاً. والجواب على تسليم صحة الخبر أنه رأى اجتهاداً عدم قبول شهادة الزوج على الزوجة وعدم كفاية رجل وامرأة في الشهادة، ولعلّه حكم للأزواج بعلمه. ومنها أنه قطع يسار السارق، وقال لجدّه سألته عن حقّها في الإرث: «لا أجد لك في كتاب الله ولا سنّة نبيّه»، حتى قال المغيرة: «إن رسول الله أعطاها السدس فقال: أطعموا الجدّات السدس، ولم يعرف الكلالة». والجواب بعد التسليم جواز الخطأ، والغفلة في بعض الأحكام للمجتهد. وأمّا ما نقلوه عن عمر من أنّ بيعته أبي بكر كانت (فتنة وقى الله شرّها فمن عاد إلى مثلها فاصلوه)، فما كانت إنكاراً لخلافته، بل إنكاراً لترك التدبير والتأمّل في ذلك الأمر العظيم المهم، وقوله: (وقى الله شرّها) تصريح بحقيّة

(1) صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب (من لم ير إكفار) ج 8، ص 49، ولكنه ورد صحيحاً كما يلي: وما يدريك لعلّ الله قد اطّلع على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فإني قد غفرت لكم.

(2) أمّ أيمن مولاة رسول الله وحاضنته، واسمها بركة وهي حبشيّة، أسلمت قديماً أوّل الإسلام. الجزريّ، عزّ الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، بيروت، دار الفكر، 1973م، مج 6، ص 303.

خلافته، وإلاّ فأيّ شرّ أشرّ من نصب من لا يستحق الإمامة إماماً.

وأمّا ما قالوا في حق عمر رضي الله عنه منها أنه لم يكن عارفاً بالأحكام، لأنه أمر برجم امرأة حامل أقرّت بالزنى وامرأة مجنونة زنت فنهاه عليّ رضي الله عنه وقال: «لولا عليّ لهلك عمر»، ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت إليه امرأة وقالت: «ألم يقل الله: **﴿وآتيتم إحداهن قنطاراً﴾**[1]، فقال: «كلّ الناس أفقه من عمر حتى المخدورات». والجواب أنه لم يكن عالماً بالحمل والجنون، ولم يكن النهي بطريق التحريم، ولم يكن قوله «كل الناس أفقه من عمر» اعترافاً بالجهل بل هضماً للنفس وتواضعاً منه. ومنها أنه لم يكن عالماً بالقرآن، إذ أنكر موت النبي وجهل قوله تعالى: **﴿إنك ميت وإنّهم ميتون﴾**[2]. والجواب أنها كانت لتمام الحيرة وكمال الدهشة، لسبب خبر موت الرسول. وفهم من قوله تعالى: **﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كلّه﴾**[3] بقاءه في الدنيا إلى وقت الظهور، وقوله: «كأنّي لم أسمع هذه الآية» تصريح بأنه ذهب عنها بعدما علم. ومنها أنه تصرّف في بيت المال بغير حقّ وفرض لنفسه مالاً كثيراً، وكذا لمن أراد، ومنع عن البعض بعض ما استحقّه، وكذا في الغنائم منع خمس الخمس عن ذوي القربى وفضّل المهاجرين على الأنصار والعرب والعجم، مع أنّ الرسول سوّى، ومنع متعة النكاح ومتعة الحجّ مع جوازهما في عهد النبي حتى قال: «ثلاث كنّ على عهد رسول الله أنا أنهي عنهنّ وأحرّمهنّ، وهي متعة النساء ومتعة الحجّ وحيّ على خير العمل». والجواب أن نقل التصرّف والتعدّي من عند نفسه كذب وافتراء، ويشهد عليه ما تواتر من أحواله وزهده وورعه، وتصلّبه على الدين، وانقياده للحقّ، إلاّ أنّه اجتهد فاتّبع اجتهاده مع أنّه ما قطع في أمر بغير مشورة من الصحابة، وإحضار من تيسّر إحضاره منهم. وأمّا مطاعنهم في عثمان أنهم قالوا: «ولي أمور المسلمين أهل الظلم والفساد كوليد بن عقبة[4] . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . .

---

(1) سورة النساء: الآية 20 (2) سورة الزمر: الآية 30.

(3) سورة التوبة: الآية 33.

(4) هو الوليد بن عقبة بن أبي معيط الأموي القرشي، أبو وهب، (متوفى 61هـ)، ولاّه عثمان الكوفة بعد سعد ابن أبي وقاص. ابن حجر، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن عليّ بن=

وعبد الله بن أبي سرح[1] ومروان بن حكم[2] ومعاوية بن أبي سفيان[3]، وأسرف في بيت المال حتى صرف لأربعة نفر من أقاربه أربعة آلاف درهم، وحمى نفسه وقد قال رسول الله: «لا حمى إلا الله ورسوله»[4]، وأحرق مصحف ابن مسعود[5] وضربه حتى كسر ضلعين من أضلاعه، وضرب عمّاراً[6] حتى أصابه فتق، وضرب أبا ذرّ ونفاه إلى الربذة وقد ستره رسول الله، وأسقط القود عن عبيد الله بن عمر[7] وقد قتل الهرمان، والحدّ عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر، وأنّ الصحابة خذلوه حتى أعرضوا عن دفنه، ولم يدفن إلاّ بعد ثلاثة أيّام على ما قيل. والجواب أنّه ما ولّى ظالماً عالماً بظلمه وما عليه الاطّلاع على السرائر. وأمّا الإسراف في بيت المال بغير حق واتخاذ الحمى وضرب الصحابة على الحدّ المذكور كذب وافتراء. وأما الضرب

---

= محمد بن محمد بن علي الكتاني العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، مصر، مطبعة السعادة، 1323هـ، ت 9149.

(1) هو عبد الله بن سعد بن أبيْ سرح القرشيّ العامريّ (متوفى 37هـ)، من أبطال الصحابة وكان من كتّاب الوحي. إبن عساكر، ثقة الدين أبو القاسم عليّ بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين، التاريخ الكبير، اعتنى بتربيته وتصحيحه الشيخ عبد القادر بدران، مطبعة روضة الشام، 1329م، 7/ 432.

(2) هو مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف، أبو عبد الملك، خليفة أموي حكم مدة تسعة أشهر و18 يوماً، وهو أول من ضرب الدنانير الشامية. ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، حيدر آباد الدكن، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1235هـ، 10: 91.

(3) هو صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي مؤسس الدولة الأموية في الشام. المسعودي، أبي الحسن علي بن الحسن بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، المكتبة الإسلامية، ج 2، ص 42.

(4) صحيح البخاري، باب المساقاة، ص 227، رقم 18، مسند أحمد بن حنبل، ج 4، ص 5، 71، 73.

(5) هو عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن، (. . . ـ 32هـ) صحابي، من السابقين إلى الإسلام، له 848 حديثاً. الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 175.

(6) هو عمّار بن ياسر بن عامر الكناني أبو اليقظان (57ق. هـ ـ 37هـ) صحابي أحد السابقين إلى الإسلام والجهر به له 62 حديثاً. انظر: الجوزي صفة الصفوة، ج 1، ص175.

(7) هو عبيد الله بن عمر بن الخطاب العدويّ القرشيّ، (توفي 37هـ)، صحابي، غزا افريقية مع عبد الله بن سعد. ابن سعد، كتاب الطبقات، ج 5، ص 8.

حسب ما يراه من التأديب والتغرير، وكان من اجتهاد، وكذا إسقاط القود والحدّ بسبب الشبهات. وأمّا خذلان الصحابة وإعراضهم عن دفنه فكذبة ظاهرة وتهمة للصحابة بترك الحق الواجب عليهم في دفن موتى المسلمين خصوصاً في من ثبت سبقه في الإسلام ورضاء الرسول عنه في صحبته وشند بفضله وبشّر له بالجنة وزوّجه بنيّه، ثمّ وليّ عليهم فوجب لهم طاعته ثم استشهد مظلوماً، ولئن صحّ النقل فلعلّه كان من عجز واضطرار لثوران الفتنة وتسلّط الظلمة. والعلم عند الله.

# فصل في الفضل

وأمّا الأفضليّة فقد تمسكّ الشيعة في أنّ عليّاً أفضل من غيره بقوله تعالى: ﴿فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثمّ نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾[1] نزل في أمر الرسول بدعاء وفد نجران إلى المباهلة، ممّا دعى إذ ذاك إلاّ فاطمة وابناها وعليّاً، نعلم أن المراد بالنساء فاطمة، وبالإبنان حسنان، وبالأنفس عليّ، فمن كان بمنزلة النفس من النبي أفضل. وأيضاً لمّا نزلت ﴿قل لا أسألكم عليه أجراً إلا المودّة في القربى﴾[2] قالوا: «من هؤلاء الذين نودّهم؟ قال: عليّ وفاطمة وولداهما. وفي قوله تعالى: ﴿فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين﴾[3] قال ابن عبّاس: «المراد بصالح المؤمنين عليّ». ولا شك أنّ من أوجب نصّ القرآن محبّته وثبت به نصرته للنبيّ ووصفه الله في كلامه بالصلاح فهو أفضل. والأحاديث الواردة في فضله كثيرة مثل قوله ﷺ: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في خلّته وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى عليّ بن أبي طالب»[4]، وقال: «أفضلكم علي»[5] وقال يوماً: «اللهم ائتني بأحبّ خلقك إليك يأكل معي هذا الطير»[6] فجاء عليّ فأكل معه. ومعلوم أنّ من عادل الأنبياء في الكمالات المذكورة،

---

(1) سورة آل عمران: الآية 61.

(2) سورة الشورى: الآية 23.

(3) سورة التحريم: الآية 4.

(4) لم يرد ذكر هذا الحديث في كتب الأحاديث الصحيحة ولا في غيرها.

(5) رواه البغوي في شرح السنة والمصابيح عن أنس، ج 14، ص 132 ولم يوجد في الصحاح.

(6) سنن الترمذي، كتاب المناقب 21، ص 637، رقم 3721.

وكان أقضى الأصحاب لكونه أعلمهم وأحبّ الخلق إلى الله، يكون أفضل عمّن سواه غير النبي في زمانه. وحديث إعطاء الراية له يوم خيبر بعد أن قال في اليوم السابق: «لأعطينّ هذه الراية غداً رجلاً يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبّه الله ورسوله»[1]، وفتحه خيبر بكرامة ظاهرة من قلع بابه مشهور. وكذا قوله عليه السلام له: «أنت بمنزلة هارون من موسى»[2]، وقوله: «أنا دار الحكمة وعلي بابها»[3]. وقوله: «أنت أخي في الدنيا والآخرة»[4] حين آخى بين الأصحاب فجاء عليّ تدمع عيناه قائلاً: «آخيت بين أصحابك ولم تؤاخ بيني وبين أحد»، كلّها أحاديث صحيحة مشهورة. وروي عنه أيضاً أنه قال لعليّ: «أنت سيّد في الدنيا وفي الآخرة، من أحبّك فقد أحبّني وحبيبي حبيب الله، ومن أبغضك فقد أبغضني وبغيضي بغيض الله، فالويل لمن أبغضك بعدي»[5]، وإن لم يكن في الصحة والشهرة بتلك المرتبة. واستدلّوا أيضاً على فضل عليّ بأنّه أعلم وإلى صحبة النبي ألزم، وبالإستفادة منه أدوم، والنبي بتعليمه أقدم، حتى قال حين نزل: **﴿وتعيها أذن واعية﴾**[6] «اللهم اجعلها أذن عليّ»[7]، وقال: «ما نسيت بعد ذلك شيئاً». وقال أيضاً: «علّمني رسول الله ألف باب من العلم فتح لي من كلّ باب ألف باب»، وتشعّب من بحر علمه أنهار فنون العلوم إلى الأمّة من التفسير والحديث،

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب فضل من أسلم على يديه رجل، رقم الحديث 3009، ج 4، ص 145، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة ص 32 ـ 33 ـ 34 ـ 35، سنن الترمذي، كتاب المناقب 21، ص 638، رقم 3724، سنن ابن ماجة، كتاب المقدمة، باب 11، رقم 117 و 121.

(2) صحيح مسلم، فضائل الصحابة، باب رقم 30.
سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب 21، ج 5، ص 641.
سنن ابن ماجة، مقدمة باب 11، ج 1، ص 45.

(3) سنن الترمذي، كتاب المناقب، باب 21، ج 5، ص 137.

(4) سنن الترمذي، كتاب المناقب 21، ص 636، رقم 3720، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب تزويج الصغار إلخ، ج 7، ص 8، لكنه ورد كما يلي: أنت أخي في دين الله وكتابه.

(5) سنن ابن ماجة، كتاب المقدّمة باب 11، رقم الحديث 114، لكنه ورد كما يلي: عن عليّ قال: عهد إليّ النبي الأميّ أنه لا يحبّني إلا مؤمن ولا يبغضني إلاّ منافق.

(6) سورة الحاقة: الآية 12.

(7) لم يرد ذكر هذا الحديث في كتب الأحاديث الصحيحة ولا في غيرها.

حتى كان ابن عبّاس ترجمان القرآن تلميذاً له، وكذا سائر العلوم الظاهرة كالفروع والأصول والعربيّة، حتى النجوم والعلوم الباطنة كعلمه التصفية والتوحيد، حتى روي عنه أنه قال: «لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضت بين أهل التوراة بتوراتهم، وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم، وبين أهل الزبور بزبورهم، وبين أهل الفرقان بفرقانهم، ما من آية أنزلت في برّ أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلاّ أنا أعلم فيمن نزلت وفي أيّ شيء ما نزلت»، ولذلك راجعت الصحابة في الوقائع المشكلة إليه. وكان هو أشجعهم حتى ورد في حقّه: لا فتى إلاّ عليّ، لا سيف إلاّ ذو الفقار. وقال في حرب صفّين: «لضربة عليّ خير من عبادة الثقلين»، وأزهدهم في الدنيا وأعرضهم عن اللّذات الطبيعية والشهوات حتى قال: «والله لدنياكم هذه أهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم»، وقال: «يا دنيا يا دنيا إليك عنّي إليّ تعرّضت أم لك تشوّقت لا حان حينك هيهات غرّي غيري لا حاجة لي فيك قد طلّقتك ثلاثاً لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وأهلك حقير». وكان أيضاً أعبدهم حتى روي أن جبهته كانت كركبة البعير بطول السجود، وأسخاهم حتى نزل في شأنه وشأن أهل بيته **﴿ويطعمون الطعام على حبّه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾**[1]، وأحسنهم خلقاً وأشبّهم وجهاً حتى اتّهموه بالدعابة وأعلمهم حتى ترك **ابن ملجم**[2] يعطيه العطاء مع علمه بأن قتله في يده بإعلام الرسول على ما روي، وكذا عفا عن مروان[3] حين أخذه يوم الجمل مع شدّة عداوته له وإثارته الفتنة عليه ومع ما سمع من النبي في حقّه «ستلقى الأمّة منه ومن ولده يوماً أحمر»[4]، حتى قيل في حقّه وفي حقّ من عاداه:

ملكنا وكان العفو منا سجيّة ... فلما ملكتم سال بالدم البطح
فحسبكم هذا التفاوت بيننا ... وكلّ إناء بالذي فيه ينضح

(1) سورة الإنسان: الآية 8.

(2) هو عبد الرحمن بن ملجم المرادي التدؤلي الحميري (. . . ـ 40هـ)، من أشدّاء الفرسان، كان من القرّاء وأهل الفقه والعبادة، كان من شيعة علي بن أبي طالب وشهد معه صفين.

(3) مروان بن الحكم بن أبي العاص ابن أمية (2 ـ 65هـ) تولى الخلافة الأموية عام 64هـ. ابن سعد، كتاب الطبقات، ج 3، ص 23.

(4) لم يرد ذكره في كتب الحديث الصحيحة ولا في غيرها.

وكان أيضاً أفصحهم لساناً وأبلغهم بياناً على ما شهد به كتاب (نهج البلاغة)، وأسبقهم إسلاماً، لأنه روي أن النبي عليه السلام بعث يوم الإثنين وأسلم عليّ يوم الثلاثاء. فمن أحرز هذه الفضائل وحاز تلك الخصائل فلا شك أنه أفضل وبالإمامة أحقّ. والجواب أن بعض ما ذكر مدخول مثل كون المراد بالنفس الوارد في الآية علياً، لم لا يجوز أن يكون المراد نفس النبي كما يقال (دعوت نفسي إلى كذا) و(دعي نفسي)، ولم لا يجوز أن يكون الأخيّتية في حالة الأكل مع النبي فقط لا مطلقاً. وبعضه وإن دلّ دلالة ظاهرة على فضله وكماله وجلالة شأنه ونباهته وقدرته لا ينكر فضله إلاّ خارجي مارق أو مراوغ منافق أو يزيدي طريد، لكن لا يدل على اختصاصه بالكمالات المذكورة دون الخلفاء الثلاثة، فإنه قد اشتهرت الأحاديث الدالة على فضائلهم أيضاً، وروي نزول بعض الآيات في شأنهم، خصوصاً في شأن أبي بكر[1] وأصحاب رسول الله الذين كانوا ثابتين على الحق آخذين بالصدق كانوا عالمين بفضائل كل منهم منّا ومشاهدين منازلهم عند رسول الله وواقعين على ظواهرهم وبواطنهم ومطلعين على أوائلهم وأواخرهم، ومع ذلك يتوهم بهذا الترتيب في الفضل والإمامة واقتداؤهم أحق وأهدى لنا من استبدادنا بآرائنا واستدلالنا بأفكارنا، فإنهم شهود عليهم من النبي بالفضل والكمال، والإستقامة والثبات على الحق، ومع ذلك حكمهم في هذه المسألة حكم على الشاهد الحاضر، وحكمنا على الغائب وقياس من وراء حجاب. وقد روي أن قوله تعالى: ﴿**وسيجنبها الأتقى * الذي يؤتي ماله يتزكى**﴾[2] هو الأكرم لقوله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[3]. وقال رسول الله: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر[4] وعلي من المأمورين

---

(1) عبد الله بن أبي قحافة بن عامر التميمي القرشي (51 ق.هـ ـ 13هـ)، أول الخلفاء الراشدين وأول من آمن برسول الله من الرجال، ولد بمكة، نشأ سيداً من سادات قريش. بويع بالخلافة سنة 11هـ. حارب المرتدين والممتنعين من دفع الزكاة. مدة خلافته سنتين و3 أشهر ونصف. توفي بالمدينة، له 142 حديثاً. إبن سعد: الطبقات الكبرى، 3: 169 ـ الأصبهاني، حلية الأولياء، 4: 93.

(2) سورة الليل: الآية 17 ـ 18.

(3) سورة الحجرات: الآية 13.

(4) عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي (40 ق.هـ = 23هـ)، أبو حفص: ثاني الخلفاء =

بأمر اقتدوا»[1] وقال مشيراً إلى أبي بكر وعمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة، ما خلا النبيين والمرسلين»[2] وقال: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر»[3] وقال: «ما ينبغي لقوم فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره»[4] وقال: «لو كنت متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذت أبا بكر خليلاً، لكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي وجبت له صحبتي له في الغار وخليفتي في أمّتي»[5]. وقال: «وأين مثل أبي بكر، كذّبني الناس وصدّقني، وآمن بي وزوّجني بنته، وجهّزني بماله وواساني لنفسه وجاهد معي ساعة الخوف»[6]. وقال لأبي الدرداء[7] حين كان يمشي أمام أبي بكر ـ: «أتمشي أمام من هو خير منك، والله ما طلعت الشمس

---

= الراشدين، أول من لقب بأمير المؤمنين، أسلم قبل الهجرة بـ5 سنين. بويع بالخلافة سنة 13هـ. أوّل من وضع التاريخ الهجري، لقّبه النبي بالفاروق، قتله أبو لؤلؤة فيروز الفارسي. الأصبهاني، حلية الأولياء 1: 38. الزركلي، الأعلام، ج 5، ص 45.

(1) لم أجده في صحيحي بخاري ومسلم. وورد مقطوعاً حتى كلمة عمر، في: مسند أحمد بن حنبل، ج 5، ص 382، وفي سنن الترمذي، مناقب، ج 5، ص 609.

(2) ورد في سنن الترمذي، مناقب، ج 5، 16، ص 610، وإبن ماجة، مقدمة، ج 1، 11، ص 38، ولكن بدلاً من كلمة ما خلا وردت في لفظ (الأوّلين والآخرين وإلا).

(3) لم يرد بقولٍ صريح عن الرسول صلى الله عليه وسلم بل ورد في قولٍ عن إبن عمر: كنا نقول ورسول الله فينا: أفضل أمة النبي صلى الله عليه وسلم وبعده، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان. أبو داوود، سنن، سنة، ج 2، 7، ص 262.

(4) لم أجده في الصحيحين وورد في سنن الترمذي، مناقب، ج 5، 16، ص 614، ولكن بدلاً من لفظ يتقدم عليه وردت يؤمهم. وورد في كنز العمال: لا ينبغي. . . أن يؤمهم غيره، ج 11، رقم الحديث 32567.

(5) وردت في سنن ابن ماجة مقدمة. ج1، 11 ص36 بلفظ: لو كنت متخذاً أمداً خليلاً، لأتخذت أبا بكرٍ خليلاً. لم أجده عند البخاري. وورد في صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ج 4، 1، ص 1855، زيادة على رواية ابن ماجة: ولكنه أخي وصاحبي وقد اتخذ الله صاحبكم خليلاً.

(6) بخاري، صحيح، المناقب، ج 5، ص 68، بلفظ: إن الله بعثني إليكم فقلتم كذبت وقال أبو بكر صدقت، وواساني بنفسه وماله. ورد بلفظ: إن أمنَّ الناس عليَّ في صحبته وماله أبو بكر، في مسلم، صحيح، فضائل الصحابة باب 1، ج 4، ص 1854. وفي الترمذي، الجامع الصحيح (السنن)، المناقب، باب 15، ج 5، ص 609.

(7) عويمر بن مالك بن قيس الأنصاري الخزرجي (. . . ـ 32هـ) أبو الدرداء: صحابي كان قبل البعثة تاجراً في المدينة ثم انقطع للعبادة، ولاّه معاوية قضاء دمشق بأمر من عمر بن الخطاب، هو أحد الذين جمعوا القرآن حفظاً أيام النبي صلى الله عليه وسلم. مات بالشام، روى عنه أهل الحديث 179 حديثاً. الأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 208.

ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحدٍ أفضل من أبي بكر»[1] وعن عمرو بن العاص[2] قلت لرسول الله: (أي الناس أحب إليك) قال: (عائشة)[3] قلت: (من الرجال). قال: (أبوها) قلت: (ثم من؟) قال: (عمر)»[4]. وعن ابن عمر[5] كنا نقول ورسول الله حيّ: أفضل أمة النبي بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان[6]. وروي أن الوحي وافق رأي عمر في عدة قضايا، وصدّقه القرآن. وقال رسول الله في حق عثمان: «أخي ورفيقي في الجنة، ألا أستحي ممن استحى منه ملائكة الرحمن»[7]. وقال: «إنه يدخل الجنة بغير حساب»[8]، وشرّفه ببنتيه، وشكره على هجرتيه، ثم ما ظهر في أيام خلافتهم من الآثار الصالحة، من ائتلاف الكلمة وتظاهر الأمة على الحق والدين، وفتوح البلاد وانتظام أحوال العباد، وشوكة الإسلام، وتنفيذ الأحكام وقهر

---

(1) وجدته فقط في حلية الأولياء 3/ 325 وبدلاً من لفظ من هو خير منك وردت أبي بكر ومع النقص في القسم (والله).

(2) القرشي أبو عبد الله، (50 ق. هـ ـ 43هـ)، فاتح مصرأسلم في هدنة الحديبية ولاه النبي على إمرة جيش ذات السلاسل إفتتح قنسرين، ولاه عمر فلسطين، وله 39 حديثاً. الذهبي، تاريخ الإسلام، 2: 235 ـ 240.

(3) عائشة بنت أبي بكر الصديق 9 ق. هـ ـ 58هـ أم المؤمنين، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب. تزوجها النبي سنة 2هـ. كانت أحب النساء إليه، وأكثرهن لرواية الحديث. توفيت بالمدينة. روي عنها 2210 حديثاً. طبقات ابن سعد 8: 58 ـ حلية الأولياء 2: 43.

(4) وردت في صحيح مسلم، فضائل الصحابة: ولم يُذكَر عمر في رواية ابن ماجة، سنن، مقدمة، ج 1، ص 38.

(5) عبد الله بن عمر بن الخطاب 10 ق. هـ ـ 73هـ، صحابي نشأ في الإسلام وهاجر إلى المدينة مع أبيه. هو آخر من توفي بمكة من الصحابة، له في كتب الأحاديث 2630 حديثاً. ابن سعد الطبقات، 4: 105.

(6) عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية: أمير المؤمنين، ذو النورين، ثالث الخلفاء الراشدين وأحد العشرة المبشرين بالجنة، تولى الخلافة سنة 23هـ، روى عن النبي 146 حديثاً، مات مقتولاً. الأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 55.

(7) ورد في مسلم، صحيح، فضائل الصحابة، ج، 36، ص بلفظ: ألا استحي من رجل تستحي منه الملائكة. وكما ورد في سنن الترمذي، مناقب ج 5، 19، ص 624، بلفظ لكل نبي رفيق ورفيقي (يعني في الجنة) عثمان، وكما ورد بهذا المعنى بمعناه في سنن ابن ماجة، مقدمة، 711 ص 40.

(8) لم أجده بهذا اللفظ ولا بهذا المعنى في أيٍ من الصحاح الستة.

الأعداء، وإعلاء الكلمة العليا، كلّها من أمارات فضلهم وعلامات حقيتهم في الإمامة. والحق أن الفضل الحقيقي أمر خفيّ والدلائل متعارضة، ولا تعويل في هذا الباب إلا على الإقتداء والإتباع بالأصحاب. فالظن على ما فهم مما نقل إلينا من الأخبار على أن الفضل لأبي بكر ثم عمر، وإن تعارضت الظنون في عليّ وعثمان.

# فصل في النص

قالت الشيعة إن قوله تعالى: **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾**[1]، نزلت في حق علي بن أبي طالب بإتفاق المفسرين حينما تصدّق بخاتمه وهو راكع، والولي لجيء بمعنى الناصر وبمعنى المتصرّف وحصره ههنا بكلمة إنما يدلّ على أنّ المراد منه معنى المتصرّف لا الناصر، فإن نصرة المؤمنين عامة لجميع المؤمنين لا وجه لحصره بالذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون، والمتصرّف في أمر الأمة هو الإمام وما حاز الأوصاف المذكورة إلاّ عليّ فهو الإمام.

وأجيب بأنّ المراد من الوليّ هو الناصر والمحب. بدلالة قوله: **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض﴾**[2] فإنّ المنفي من اليهود والنصارى هو النصرة، وهو المثبت للمؤمنين. وقوله: **﴿وهم راكعون﴾**[3] مسوقه للمدح لا للتقييد. فلا يدلّ على التخصيص أو هو عطف لا حال مقيّد، فيكون المعنى، يؤتون الزكاة ويركعون، أي يركعون في صلاتهم، ولا يصلّون بلا ركوع كصلاة اليهود. واعترض على هذا الدليل بأنه إن تمّ لدلّ على إمامته في عهد الرسول، وقت نزول الآية. ومعلوم أنه ليس كذلك. وأيضاً حصر صيغة الجمع على فرد واحد لا يصح، والإماميّة رووا في حقّه على النبي عليه السلام أنه قال: «سلموا عليه»[4] بأمرة المؤمنين، وأنه أشار إلى عليّ وقال:

---

(1) سورة المائدة: الآية 55.

(2) سورة المائدة: الآية 51.

(3) سورة المائدة: الآية 55.

(4) لم أجده لا في اللفظ ولا في المعنى في الصحاح، ولم أجده أيضاً في كتب الشيعة الموجودة، وهو موجود في كتب الإمامية.

«هذا خليفتي فيكم من بعدي. فاسمعوا له وأطيعوه»[1]. وقال: «أنت الخليفة من بعدي»[2]. وقال عليه السلام مخاطباً لبني عبد المطلب: «أيكم يبايعني ويآزرني يكن أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي»[3] فبايعه علي رضي الله عنه. وبالغوا في دعوى النص حتى قالوا بتواتر الأخبار التي نقلوها في هذا الباب. معلوم أن هذا إفراط وغلو وتهمة عن علماء الأمة حتى الصحابة حتى علي. إذ لو وقع النص لما ساغ له السكوت على الإحتجاج به مع أنه لم ينقل عنه أصلاً لا في **وقعة الشورى**[4] ولا في صفّين، لا في مفاخراته في خطبته ولما جاز له البيعة للأئمة الثلاثة كما لم يبايع **معاوية**[5]، وارتكب إراقة الدماء. قال **الإمام الرازي**[6]: ومن العجائب أن **علماء الشيعة**[7] لم يبلغوا حد الكثرة في كلّ عصر فمن أين تتواتر أحاديث لا يرويها أحد غيرهم، وقيل بورود على إمامة أبي بكر.

---

(1) لم أجده لا في اللفظ ولا بالمعنى، وهو نفسه تتمة له.

(2) لم يرد بهذا اللفظ ولكن ورد بلفظ آخر: من ناصب علياً الخلافة بعدي فهو كافر. أخرجه العلامة الموصلي في در بحر المناقب على ما في ذيل الأحقاق 7: 330، وروى العلامة المناوي في كنوز الحقائق ص 156، ورد بلفظ: هو خليفتي من بعدي في كتاب ابن الجوزي: الموضوعات، ج 1، ص 372.

(3) النجفي، عبد الحسين أحمد الأميني، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، ج 2، ص 278.

(4) عندما طعن عمر بن الخطاب اختار ستة أشخاص من الصحابة، وأمرهم أن يتشاوروا بينهم ويولّوا عليهم أحدهم وهم: علي وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وسعد والزبير وطلحة بن عبيد الله، فاختاروا عثمان بعد التشاور 3 أيام. ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 3، ص 65.

(5) معاوية بن (أبي سفيان) صخر بن حرب بن أمية، 20 ق. هـ ـ 60هـ، مؤسس الدولة الأموية في الشام، ولد بمكة وأسلم يوم فتحها سنة 8هـ. ولاه أبو بكر قيادة جيش تحت إمرة أخيه يزيد. وجعله عمر والياً على الأردن. لمّا قتل علي سلم الحسن الخلافة لمعاوية سنة 41هـ، له 130 حديثاً، هو أول من ركب بحر الروم للغزو وأول من جعل دمشق مقر خلافة، وأول من اتخذ المقاصير وأول من اتخذ الحرس. الطبري، تاريخ، 6: 180 ـ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 4: 2.

(6) محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، فخر الدين الرازي، إمام مفسّر 544هـ ـ 606هـ، قرشي النسب، أصله من طبرستان ومولده في الري وإليها نسبته، أوحد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل، من تصانيفه «مفاتيح الغيب ـ ط 5 مج في تفسير القرآن ـ وله شعر بالعربية والفارسية التي يتقنها أيضاً، وكان واعظاً بارعاً باللغتين. ابن خلّكان، وفيات الأعيان، 1: 474.

(7) هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص. قالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما =

قال الحسن البصري[1] تقديم في الصلاة نص بإمامته نصّاً خفياً. وقال بعض أصحاب الحديث نصّ عليه نصاً جلياً. وهو ما روي أنه قال: «ائتوني بكتاب وقرطاس أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف فيه إثنان»[2] ثم قال: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر»[3] واعلم أن إمامة الأئمة الأربعة ثابتة بالنص والإجماع وليس المراد بالنص النص على واحد بعينه، بل النص الدالّ إجمالاً على تحقق الإمامة بعد الرسول، مثل قوله عليه السلام: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة»[4]، ثم لمّا شوهد أنه لم يكن أحد يحتمل إمامته في تلك المدة غيرهم، علم أنهم خلفاء حق، وأئمة صدق، ولذلك قال الإمام: جابرين على الحق، أي ماضين عليه من غير عدولٍ عن الحق وخروج عن العدل. ومع الحق نتولاّهم، أي نتخذ كلاً منهم ولياً، أي إماماً. وشرط العدالة في الإمامة، تبقى الإمامة عن أئمة الجور كما أخبر رسول الله بقوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة» وأما بعض الخلفاء من المروانية والعباسية، الذي ذهب جمهور العلماء إلى خلافته، كعمر بن عبد العزيز [*] مثلاً فلعلّهم أئمة مستجمعة لشرائط الإمامة وليسوا خلفاء حقيقة،

---

= جلياً وإما خفياً. واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره، أو بتقية من عنده. أنظر الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد الكيلاني، بيروت، دار المعرفة، 1982، ج 1، ص 246.

(1) الحسن بن يسار البصري (21 ـ 110هـ)، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحبر الأمة في زمنه، ولد بالمدينة، وشبّ في كنف علي رضي الله عنه. كان أبوه من أهل مياز مولى لبعض الأنصار. له كلمات سائرة، «وكتاب في فضائل مكة ـ خ» بالأزهرية توفي بالبصرة. وفيات الأعيان 1: 40 حلية الأولياء 2: 131.

(2) لم أجده في صحيح البخاري. ورد في صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ج، 11، وكما ورد في مسند أحمد بن حنبل ج 6 ص 47 ـ 144. قوله عليه السلام لعبد الرحمٰن بن أبي بكر: إئتني بكتفٍ أو لوح حتى أكتب لأبي بكر كتاباً لا يختلف عليه، فلما ذهب عبد الرحمٰن، قال عليه السلام: أبى الله والمؤمنون أن يختلف عليك يا أبا بكر.

(3) هو تتمة للحديث الذي سبق كما ذكرنا في مسند الإمام أحمد بن حنبل، وورد في سنن أبي داوود، سنة، ج 2، 11، ص 266. وورد أيضاً في المستدرك عن عبد الرحمٰن بن أبي بكر في معرفة الصحابة، ج 3، ص 477.

(4) لم أجده في صحيحي بخاري، ومسلم، وجدته فقط في سنن أبي داوود، سنة، ج 2، 8، ص 262. بلفظ: خلافة النبوة ثلاثون سنة.

(*) عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم الأموي (61 ـ 101هـ)، من خلفاء الدولة المروانية، ولي الخلافة بعهدٍ من سليمان بن عبد الملك سنة 99هـ. كان خليفة صالحاً، =

وإطلاق الخليفة عليهم بطريق التجوز والتشبيه، فإن مرتبة الخلافة أخص من منصب الإمامة، إذ هي مرتبة كمالها. كما روي أن عمر بن عبد العزيز لما استخلف جميع علماء عصره فقال لهم: «اكتبوا لي سيرة عمر بن الخطاب في الخلافة أعمل بها». فقالوا: لا تطيق ذلك. قال: «ولم لا». قالوا: إن عمر رضي الله عنه مع الفضائل المشهودة له من النبي، وشرف الصحبة، ما أطاق تلك السيرة إلا تظاهر وتعاون من الصحابة الكرام على البر والتقوى. وأهل زمانك مخالفون، ومانعون فضلاً عن التعاون على البر فانصف». وينعزل الإمام عن الإمامة بعدما انعقد له عقد الإمامة، وصار إماماً حقاً واجب الإطاعة، نظر بأن ما يفوت المقصود من الردّة والجنون المطبق وصيرورته أسيراً لا يرجى خلاصه، والعمى والخرس والصمم والمرض الذي ينسي العلوم، وخلعة نفسه عن الإمامة بعجزه عن القيام بأمر الإمامة. وأمّا خلعه بلا سبب ففي كونه سبب الإنعزال خلاف كما في الإنعزال بالفسق الطارىء، فإن الأكثرين على عدم الإنعزال به، وهو المختار في مذهب **الشافعي**[1] وأحد القولين عن **أبي حنيفة**[2] **ومحمد**[3].

وأما استحقاق العزل بالقوة، فاتفاق ولو بشهر السيوف ومباشرة الحروب. وأما خلو الزمان عن الإمام بعد زمان الخلافة، مع وجوب نصب

---

= عادلاً. مدة خلافته سنتان ونصف حيث دُسّ له السم وهو بدير سمعان من أرض المعرة. الأصبهاني، حلية الأولياء، 5: 253 - فوات الوفيات 2: 105.

(1) محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي (150 - 204هـ)، أبو عبد الله: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الشافعية كلها. ولد في غزة، وحمل منها إلى مكة وهو ابن سنتين، زار بغداد مرتين، وقصد مصر سنة 199هـ وتوفي فيها. ابن خلكان، الوفيات، 1: 47.

(2) النعمان بن ثابت (80 - 150هـ)، أبو حنيفة: أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه نسبة الحنفية. ولد ونشأ بالكوفة وقيل أصله فارسي. كان يبيع الخز ويطلب العلم في صباه، ثم انقطع للتدريس والإفتاء. أراده المنصور العباسي على القضاء ببغداد فأبى ورعاً. فحبسه إلى أن مات. ابن خلكان، وفيات، 2: 163.

(3) محمد بن الحسن الشيباني (131 - 189هـ) من موالي بني شيبان، إمام بالفقه والأصول، هو الذي نشر علم أبي حنيفة، من قرية حرستة في دمشق، ولد بواسط ونشأ بالكوفة ولاّه الرشيد القضاء بالرقة ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه فمات في الري. ابن خلكان، وفيات، 1: 453.

الإمام على الكلّ عند الكلّ فليس له الإعتذار غير العجز والاضطرار، ﴿لا يكلف الله نفساً إلاّ وسعها﴾[1] قال رضي الله عنه: ولا نذكر أحداً من الصحابة إلا بخير. فإن النبي ﷺ، نهى عن سب الأصحاب فقال: «لا تسبوا أصحابي فلو أنّ أحدكم لو أنفق مثل أحد ذهباً ـ وفي رواية فوالله الذي نفسي بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهباً ـ ما بلغ مدّ أحدهم ونصيفه»[2]. وعنه ﷺ برواية عبد الله بن مغفل[3] أنه يقول: «يبلغ الحاضر الغائب، الله الله في أصحابي، لا تتخذونهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم، ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن أذاني فقد آذى الله ومن آذى الله فيوشك أن يأخذه ومن يأخذه الله فيوشك أن لا يعلنه»[4] وقد صحّ عنه ﷺ أنه «خير الناس قرني ثمّ الذين يلونهم»[5]. قال الراوي ـ وهو عمران بن حصين[6] رضي الله عنه ـ: فلا أدري ما ذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة، ثم قال: «إن بعدهم قوماً يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يعون ويظهر فيهم السمن»[7]، ومعنى قوله يشهدون ولا

---

(1) سورة البقرة: الآية 286.

(2) وردت في صحيح البخاري، المناقب، فضائل الصحابة، ج 5، 33، ص 72 ـ وورد في صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ج 4، 54، ص 1967. ورواه أحمد بن حنبل في مسنده ج 3، ص 11 ـ ورواه الترمذي في السنن، مناقب، ج 5، 59، ص 696.

(3) عبد الله بن مغفل المزني (. . . ـ 57هـ): صحابي، من أصحاب الشجرة، أحد العشرة الذين بعثهم عمر ليفقهوا الناس بالبصرة، فتحول إليها وتوفي فيها. له عن النبي 43 حديثاً. التهذيب، ج 6، ص 42 ـ الزركلي، الأعلام، 4: 139.

(4) لم أجده في صحيح البخاري، ولا في صحيح مسلم بهذه الرواية. وورد في مسند أحمد بن حنبل، 5، ص 55 مع نقص خبلة ومن يأخذه يوشك أن لا يعلنه ـ ورد في سنن الترمذي، ج 5، 59، ص 696 بروايته الكاملة.

(5) ورد في صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ج 4، 52، ص 1963 ـ وفي صحيح البخاري، الشهادات، ج 3، لا يشهد على. . . ، ص 337. وورد بلفظ: خيركم قرني ثم الذين يلونهم في سنن النسائي، إيمان، ج 7، 29، ص 17.

(6) عمران بن حصين بن عبيد، أبو عبيد الخزاعي (. . . ـ 52هـ)، من علماء الصحابة، أسلم يوم خيبر (7هـ) كانت معه راية خزاعة يوم فتح مكة بعثه عمر إلى أهل البصرة ليفقههم، ولاه زياد قضاءها، وتوفي بها، له 130 حديثاً عن النبي. ابن سعد، الطبقات، 7: 4 ـ العسقلاني، التهذيب، 8: 125.

(7) وردت في صحيح مسلم، فضائل الصحابة، ج 4، 52، ص 1964 ـ بخاري، صحيح، =

يستشهدون، أي لا يؤبه بهم ولا تقبل شهادتهم عند الشرع وأهله، لسقوط عدالتهم وظهور تهمتهم. فهم قوم مشهودٌ لهم من الشارع بالخيرية، وسائر الفضائل، ومتواتر منهم الآثار الحسنة المرضية، والأحوال السنية، ومن طعن فيهم أو سبّهم أو نسبهم إلى النقيصة، فهم مشهود عليهم بالخيانة وعدم الوفاء. وهذا بعض ما ورد فيهم جملة، وفيهم أيضاً أحاديث واردة في طائفة وفرد فرد منهم، ناطقة بمنزلتهم عند الله وبوجوب محبتهم والكف عنهم كما ورد في **أهل بدر**[1] وفي **أهل بيعة العقبة**[2] **وبيعة الشجرة**[3] وفي المهاجرين خاصة وفي الأنصار خاصة كما قال: «آية الإيمان حب الأنصار وآية النفاق بغض الأنصار»[4]. وقال: «لا يبغض الأنصار رجل يؤمن بالله واليوم الآخر»[5]. ولو أوردنا ما ورد في حق الآحاد لخرجنا عمّا قصدنا من الإيجاز من أراد الإطلاع فليطلب من كتب الأحاديث، وهذا القدر يكفينا في ما أوردنا بيانه من وجوب محبتهم، والكف عنهم، والإجتناب عن مطاعنهم، وحسن الظن بهم. وحمل كلّ ما نقل عن كل واحد منهم إلى الخير والصلاح، وإن كان ظاهره خلاف ذلك. وما شجر فيما بينهم من المخالفات والمنازعات والمحاربات، فبعضها اجتهادات، وبعضها إتفاقيات، صدرت من إختلاط

---

= الشهادة، ج 3، لا يشهدوا على. . . ص 338 ـ النسائي، سنن، أيمان، ج 7، 29، ص 18 ـ أبو داوود، سنن، سنّة، ج 2، 8، ص 265.

(1) هم الذين استشهدوا في موقعة بدر الكبرى التي أظهر الله بها الإسلام، وفرّق بين الحق والباطل سنة 2هـ. الحموي، معجم البلدان، 2: 88.

(2) هم الذين بايعوا الرسول، من الأنصار الذين قدموا من المدينة وأسلموا، في العقبة بين منى ومكة. الحموي، معجم البلدان، 6: 191.

(3) هم الذين بايعوا الرسول تحت الشجرة، قبل صلح الحديبية على الموت بعد إنتشار خبر قتل الكفار القرشيين لعثمان بن عفان.

(4) صحيح البخاري، إيمان، ج 1، ، علامة الإيمان، ص 18 ـ مسلم، صحيح، إيمان، ج 1، 128، ص 85، مع وجود لفظ مؤمن بدلاً من الإيمان ومنافق بدلاً من النفاق. وورد بلفظ حب الأنصار آية الإيمان، وبغض الأنصار آية النفاق في النسائي، سنن، إيمان، ج 8، ، 19، ص 116.

(5) مسلم، صحيح، إيمان، ج 1، 33، ص 16 ـ لم أجده في صحيح البخاري ـ وورد بلفظ لا يحب الأنصار إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق، من أحبهم أحبه الله. . . في أحمد بن حنبل، المسند، ج 4، ص 283. وورد في جمع الزوائد، المناقب، فضل الأنصار، ج 10، ص 29.

أهل الأهواء بينهم وفتنتهم، كحرب الجمل فإنه وقع على الصحيح من فتنة قتلة عثمان واختلاطهم بالفريقين، ومباشرتهم الحرب فتوهّم كلّ من الفريقين قصد الفريق الآخر إلى الحرب، فكان ما كان والحكم لله. وأما حرب صفّين فكان بغياً من معاوية وأضرابه، وما كان معهم من كبار الصحابة وعلمائه غير عمرو بن العاص. وأما حرب **نهروان**[1] فكان مع **الخوارج**[2] المارقين عن الدين وكان الحق مع عليّ في الوقعات الثلاث أين ما دار دار الحق معه. يشهد به قوله عليه السلام: «إنك ستقبل الناكثين والمارقين، والفاسقين»[3]. والأحاديث الواردة في بيان فضائله وكمالاته العلمية والعمليّة وآثاره الحسنة المرضيّة. وأما وقعة الدار فما كانت أيضاً إلاّ من رعاع وأوباش من الجهلة والسفلة، وما كان معهم من يعتدّ به من الصحابة. وأما الذين صحبوا رسول الله زماناً واستكملوا أنفسهم بحسن صحبته وتمام تربيته فحاشا عنهم أن يتّبعوا هواهم، ويميلوا عن سنن هديهم. أما يكفي شاهداً في فضل الأصحاب قول الله تعالى في حقهم: **﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً سجداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات منهم مغفرة وأجراً عظيماً﴾**[4]. وما ورد في سورة الحشر من المدح والثناء على المهاجرين والأنصار من قوله: **﴿للفقراء المهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً وينصرون الله ورسوله أولئك هم الصادقون. والذين تَبَوّؤا الدار والإيمان من**

---

(1) وقعة حصلت بين أمير المؤمنين علي رضي الله عنه مع الخوارج في النهروان، وهي كورة واسعة بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي. الحموي، معجم، 8: 347.

(2) اتفقت الجماعة على أن كل من خرج على الإمام علي يسمى خارجياً سواء خرج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين، أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، وكبار الفرق منهم المحكمة والأزارقة، والنجدات، والثعالبة والإباضية، يقولون بالتبري من عثمان وعلي. الملل والنحل، ج 1، ص 114.

(3) ورد الحديث بلفظ: «إنك ستقاتل بعدي الناكثة، والقاسطة والفاسقة». في: المتقي الهندي - كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ج 16، رقم الحديث 44216.

(4) سورة الفتح: الآية 29.

**قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شُحّ نفسه فأولئك هم المفلحون﴾**[1]. وغير ذلك من الآيات الواردة في شأن الأصحاب وفضائلهم وهم الخيار والأبرار وطاعنوهم الأشرار الفجار.

**قال رضي الله عنه: ولا نكفّر مسلماً بذنب من الذنوب وإن كانت كبيرة إذا لم يستحلّها ولا يزيلها عنه إسم الإيمان، ونسمّيه مؤمناً حقيقة، ويجوز أن يكون مؤمناً فاسقاً غير كافر.**

وقد عرفت أن حقيقة الإيمان هي التصديق أو هو مع الإقرار والأعمال خارجة عنها وإن كانت مكملة فلا نكفّر المسلم بالذنب وإن كانت كبيرة لا يخرج عن الإتصاف بالإيمان لأن الذنب لا يضارّه ولا ينافيه. فيكونِ المذنب صاحبِ الكبيرة مؤمناً حقيقة لتحقّق حقيقة الإيمان في قلبه. وأما إذا استحلّ الذنب، وإن كانت صغيرة يكون مكذباً للشارع في النهي، فيزول التصديق عن قلبه، فيكون كافراً نعوذ بالله.

فالإيمان والكفر متضادان، والطاعة والعصيان متنافيان، ولا تلازم بين الطاعة والإيمان، ولا تنافي بين الإيمان والعصيان. فيجوز أن يكون المؤمن فاسقاً غير مطيع. والدليل على خروج الأعمال عن حقيقة الإيمان: أوّلاً ما حققناه من كون حقيقة الإيمان هو التصديق مطلقاً، والإقرار عند التمكّن لا غير، ومعلوم أنهما لا يتوقّفان في التحقّق على الأعمال، وثانياً إنه ثبت بالنص والإجماع عدم قبول إيمان البأس، وهو الإيمان عند معاينة العذاب، ولا يتصوّر هناك العمل.

وثالثاً إنّ ورود الأمر والنهي على الإيمان مثل: **﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام﴾**[2] **﴿يا أيها الذين آمنوا لا تحرّموا﴾**[3]. وعطف العمل على الإيمان في قوله: **﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾**[4] يدلان على مغايرة العمل للإيمان.

---

(1) سورة الحشر: الآيتان 8 ـ 9.
(2) سورة البقرة: الآية 183.
(3) سورة المائدة: الآية 87.
(4) سورة البقرة: الآية 277.

ورابعاً انه جمع الشارع بين الإيمان والذنب في مواضع مثل قوله: ﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم﴾[1]، ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾[2]، وهو نفي للمنافاة بين الإيمان وضد العمل، فضلاً عن المغايرة بين العمل والإيمان.

وخامساً ان جبرائيل لما سأل النبيّ عن الإيمان، ما أجاب إلاّ بالتصديق. فلو كان العمل ركناً لما سكت، إذ كان الغرض من السؤال والجواب تعليم المؤمنين أنّ الإيمان ما هو.

وسادساً أن الرسول والصحابة وعلماء الأمّة حكموا بإيمان مَنْ صدّق وأقرّ من غير تعرض بوجود العمل وعدمه. واحتج القائلون بدخول الأعمال في الإيمان، بقوله تعالى: ﴿وما أمروا إلاّ ليعبدوا الله مخلصين له الدّين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾[3]، فإن ذلك إشارة إلى الأعمال المذكورة من العبادة على وجه الإخلاص، والإقامة، والإتيان، فيكون الدين المعتبر هو الإسلام، وهو الدين بحكم أن ﴿الدين عند الله الإسلام﴾[4]، والإيمان هو الإسلام. أجيب، بأن جعل ذلك مع أنه لفظ مفرد مذكر إشارة إلى العبادات المتعددة، لا يستقيم بلا تأويل، فالأقرب أن يؤوّل بأن التصديق بهذه الأمور دين القيمة، وأيضاً الدين المعتبر هو الدين الكامل ولا شك أنّ الأعمال داخلة في الإيمان الكامل، وأيضاً يمكن منع اتحاد الإيمان والإسلام، ولهم أيضاً قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم﴾[5]. وما في هذا المعنى، فإنها حصرت الإيمان في من جمع العمل مع التصديق. والجواب أن المحصور هو الإيمان الكامل لانحصار وجه التلفيق بين الآيات المتعارضة الظاهر فيه. واستدلّ أيضاً بقوله: لا يزني الزاني وهو مؤمن[6]. وأجيب بأنه مع

(1) سورة الأنعام: الآية 82.

(2) سورة الحجرات: الآية 9. ولكنها وردت صحيحة كما يلي: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين إقتتلوا﴾.

(3) سورة البيّنة: الآية 5.

(4) سورة آل عمران: الآية 19.

(5) سورة الأنفال: الآية 2.

(6) صحيح مسلم، إيمان، ج 1، 24، ص 77- بخاري، صحيح، المظالم، ج 3، التي بغير إذن صاحبه، ص 271- الترمذي، سنن، الإيمان، ج 5، 11، ص 15- أحمد بن حنبل، مسند، ج 2، ص 317. وفي جميع الروايات نجد لفظتي حين يزني بين كلمتي الزاني ووهو.

كونه معارضاً بقوله: ﴿وإن زنى وإن سرق﴾[1]، وارد على التغليظ والتوعيد. واستدلّ أيضاً بحكم الشرع تكون بعض الأعمال كفراً، كإلقاء المصحف في القاذورات، وعقد الزنار، من غير تعرض بزوال التصديق. وأجيب بأن حكم الشرع ليس من حيث أن تلك الأعمال ذنوب نهى عنها، بل لكونها آمّارة التكذيب، في العادة أقامها الشرع مقام التكذيب لخفاء التكذيب وظهور دلالة تلك الأعمال عليه، ولذلك اختصّ هذا الحكم بأمثال هذه المحرمات دون غيرها، واحتجوا أيضاً بأن المؤمن يستحقّ المدح، والفاسق يستحق الذم. فبين الإيمان والفسق ممانعة ومنافاة. والجواب أنه بل بينهما مغايرة فقط، فيجوز أن يجتمع الوضعان في ذات واحدة، ويكون أحدهما سبب المدح والآخر سبب الذمّ له.

ثم إن المعتزلة[*] والخوارج بعدما اتفقوا على خروج صاحب الكبيرة من الإيمان، اختلفوا في دخوله الكفر. ذهبت الخوارج إلى أنه كافر، والمعتزلة إلى أنه ليس بكافر، كما أنه ليس بمؤمن، بل هو صاحب منزلة بين المنزلتين، أي الإيمان والكفر وهذا هو المراد من إثبات المعتزلة منزلة بين المنزلتين، لا إثبات دار أخرى غير الجنة والنار، وتمسّك المعتزلة في ذلك باختلاف الأمة في صاحب الكبيرة، أنه مؤمن أو كافر بعد اتفاقهم على أنه فاسق. فالخروج من الخلاف إلى الوفاق لا يكون إلاّ بإثبات المنزلة بين المنزلتين، والقول بأنه ليس بمؤمن ولا كافر بل فاسق. وهذا ليس بشيء فإنه ليس أخذاً بالوفاق بل هو إثبات أمر ثالث أجمع الكل على نفيه من حيث أن البعض أثبت الإيمان ونفى الكفر، وأثبت البعض الكفر ونفى الإيمان. وأما نفي كليهما فلم يقل به واحد وما سمُّوه وفاقاً فخلاف لكل واخد واحد، وتمسكوا أيضاً بأن بعض أحكامه، كعصمة الدمّ والمال والإرث من المسلم، والمناسك وغسل ميته والصلاة عليه والدفن في مقابر المسلمين من أحكام المؤمنين، فيدلّ على أنه ليس بكافر. والبعض منها كالذم واللعن وعدم الأهلية للقضاء والشهادة من أحكام الكافر، فيدل على أنه ليس بمؤمن.

---

(1) صحيح مسلم، إيمان، ج 1، 40، ص 94 ـ بخاري، صحيح، الإيمان، ج 1، فيمن شهد أن لا إله إلا الله، ص 16. الترمذي، سنن، الإيمان، ج 5، 18، ص 27.

(*) ويسموا أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية والعدلية. وقد عرفناهم سابقاً.

والجواب أن هذه الدلالة مبنية على كون البعض الثاني من خواص الكفر، وليس الأمر كذلك، وأنتم الآن في صدد إثباته والدليل مصادرة. ومن متأخري المعتزلة من صرّح بأن الإيمان المنفي عن صاحب الكبيرة هو الإيمان الكامل لا مطلق الإيمان، فيرجع إلى ما ذهبنا إليه. وأما الخوارج فقد اتفقوا على القول بكفر صاحب الكبيرة، بل وصاحب الصغيرة أيضاً وعليه جمهورهم، خلافاً للبعض منهم في الصغيرة. ولهم أنّ دخول النار ومسّ العذاب مخصوص بالكفرة بحكم قوله تعالى: **﴿لا يصليها إلاّ الأشقى، الذي كذّب وتولّى﴾**[1] وقوله: **﴿أن العذاب على من كذّب وتولى﴾**[2] ورد النصوص بعذاب الفاسقين والعصاة. والجواب أن المراد العذاب الشديد، والنار المخصوصة الموصوفة بالتلظّي، وإلاّ يلزم أن لا يدخل النّار إلا المكذّبون، مع الإتفاق على دخول بعض العصاة والمصدّقين، ولهم أيضاً النصوص الدالّة على كفر العصاة، مثل قوله تعالى: **﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾**[3]. ومن هذا القبيل قوله عليه السلام: «من ترك الصلاة متعمداً فقد كفر»[4] وقوله: «من مات ولم يحجّ فليمت إن شاء الله يهودياً أو نصرانياً»[5]، والنصوص الدالة على قصر الفسق بالكافرين مثل قوله: **﴿ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون﴾**[6].

أجيب عن الأول بأن المراد عموم السلب أي من لم يحكم بشيء مما أنزل الله. وبأنّ المراد بما أنزل الله، هو التوراة، فلا يرد علينا لأنّا غير مأمورين باتباع التوراة. أقول وقت نزول الآية ما بقي أحد مأموراً باتباع

---

(1) سورة الليل: الآية 15 ـ 16.

(2) سورة طه: الآية 48.

(3) سورة المائدة: الآية 44.

(4) ورد بلفظه في أحاديث وآثار جمع الزوائد، الصلاة، ج 1، في تارك الصلاة، ص 295 ـ وورد بلفظ إن بين الرجل وبين الشرك والكفر، ترك الصلاة في مسلم، صحيح، إيمان ج1، 35، ص 88 ـ وورد بلفظ: بين الكفر والإيمان ترك الصلاة، في الترمذي، سنن، إيمان ج 5، 9، ص 13 ـ وورد بلفظ: في قوله لعائشة: لا تتركي صلاة مكتوبة متعمداً، فإن من ترك صلاة مكتوبة متعمداً، فقد برئت منه ذمة الله، في مسند أحمد بن حنبل، مسند، ج 5، ص 238.

(5) ورد بلفظ: من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله ولم يحج، فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً، في الترمذي، سنن، الحج، ج 3، ص 176.

(6) سورة النور: الآية 55.

التوراة، لكونه منسوخاً بالقرآن. فلا تفيد الآية، لكن حمل الكافر على المعنى اللغوي يناسب سياق الآية، أي من لم يحكم بما أنزل فأولئك هم الساترون للحق، والكاتمون له. أجيب عن النصوص الدالّة على قصر الفسق بالكافر، بأنّ الفسق المتمكن الراسخ هو المقصود على الكفر، وإلا فعموم الكفر عن الفسق لا يمكن إنكاره، لأنّ من الكافر من كفرِ قبل ذلك مع أنه لم يقل به أحد. وأما الحديثان فمحمولان على التغليظ أو الإستحلال، وتنبىء عنه صيغة التفعّل في العمد واستدلوا أيضاً بالآيات الظاهرة الدلالة على تكذيب الفاسق مثل قوله تعالى لهم: **﴿ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾**[1] بعد قوله: **﴿وأما الذين فسقوا﴾**[2]. والجواب أن الفاسق عام من الكافر والحكم ليس كلياً وإلاّ للزم أن يكون كل فاسق مكذباً، وليس كذلك. ثم في صاحب الكبيرة قول رابع وهو القول بنفاقه، والقائل به الحسن البصري، واحتجّ عليه بقوله ﷺ: «آية المنافق ثلاث: إذا وعد خلف وإذا حدّث كذب وإذا ائتمن خان»[3]، وفي رواية: «وإن صام وصلّى وزعم أنه مؤمن»[4] بعد قوله ثلاث. والجواب أنه مع كونه خبر الواحد قد ترك ظاهره للإتفاق على أن من كذب كذبه لا يكون منافقاً في الدين.

واحتج أيضاً الإقدام على المعصية مع التصديق بإفضائه إلى العذاب، لا يتصوّر كمن لا يدخل يده في حجر يعلم أن فيه حيّة، فإقدامه يدلّ على زوال التصديق، وإن أقرّ بلسانه بأنه مصدّق بقلبه، وهذا هو النفاق. والجواب أن الإقدام لرجاء الرحمة، أو عزم التوبة، وللإشتغال بلذة العاجل عن عقوبة الأجل مع بقاء الخوف والتصديق. أقول ولعلّ مراد الشيخ من المنافق ليس المنافق الذي في الدرك الأسفل من النار الحسّية، بل المنافق الذي هو في الدرك الأسفل من نار البعد والحجاب والحرمان عن الوصول إلى قدس الجناب، وإن كان مؤمناً بالإيمان الشرعي، وناجياً عن العذاب السرمدي، فإنه مقتدى أرباب

---

(1) سورة السجدة: الآية 20

(2) سورة السجدة: الآية 20.

(3) صحيح البخاري، الإيمان، ج 1، علامة النفاق ص 26 ـ صحيح مسلم، ج 8، 107، ص 116 ـ الترمذي، سنن، الإيمان، ج 5، 14، ص 19 ـ النسّائي، سنن، إيمان، ج 8، ص 16.

(4) هو تتمة للحديث السابق في رواية وورد في صحيح مسلم، إيمان، ج 1، 110، ص 79.

الطرق، وإشاراته إلى المقامات القلبية المعنوية، وإلاّ فكيف يتصوّر بخُلفه عن آثار الصحابة مع أنه من أجلّة التابعين، ومقتدي زمانه في الفقه والدين.

**قال رضي الله عنه: والمسح على الخفين سنة وتراويح شهر رمضان سنة.**

هاتان المسألتان من المسائل الفقهية الفرعية، لكن للمنازعات الواقعة فيهما بين أهل السنّة والمبدعة جرت عادتهم في أن يلحقوهما بالمسائل الكلاميّة الأصليّة وبورودهما في كتب الكلام كأنهم يرون الإعتقاد بحقيقتهما من العقائد الحقّة السنية، والإعتقاد بعدم جوازهما من العقائد الزائفة البدعية، وأشهر الآثار الواردة في حق جواز المسح وفي صدوره عن النبي وعمل الصحابة حتى قرب من التواتر حتى نقل عن **أنس بن مالك**[1] رضي الله عنه حين سئل عن السنّة والجماعة أن السنّة يحبّ الشيخين ولا يطعن في الختنين ويمسح على الخفّين. وروي مثل هذا عن الإمام أبي حنيفة أيضاً، وهو قوله: السنة أن يفضّل الشيخين ويحبّ الختنين ويمسح على الخفين. وروي عن الكرخي التغليظ في هذا الباب بقوله من أنكر المسح على الخفين يخشى عليه الكفر. والوجه في ذلك أن إنكار ما ثبت بالخبر المشهور من فعل النبي عليه السلام مال إلى التكذيب، سيّما إذا أجمع عليه العلماء الراسخون في كل عصر، فإنه قد صحّ رجوع من أنكره من الصحابة قبل موته، وكذا الرواة ورثها الخلف عن السلف من لدن رسول الله، من غير نكير عليه من الصحابة والخلف الصالحين ممّن تبعوهم بإحسان إلى يوم الدين رضوان الله عليهم أجمعين.

وقال رسول الله في شأن رمضان: «فرض الله عليكم صيامه، وسنَّ لكم قيامه»[2]، وفي حديث **سلمان**[3] رضي الله عنه: (فرض الله عليكم صيامه

---

(1) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم البخاري الخزرجي الأنصاري 10 ق.هـ ـ 93هـ، أبو حمزة، صاحب رسول الله وخادمه، ولد بالمدينة وأسلم صغيراً، وخدم النبي إلى أن قبض، ثم رحل إلى دمشق ثم إلى البصرة فمات فيها وهو آخر من مات من الصحابة في البصرة. ابن سعد، الطبقات، 7: 17.

(2) لم أجده في صحيحي بخاري ومسلم. ورد عند النسائي سنن صيام، ج 4، 5، ص 129، بلفظ: أتاكم فرض الله عليكم صيامه فقط، وورد يبدل وسننت لكم قيامه في إبن ماجة، سنن، إقامة الصلاة والسنة فيها، ج 1، 173، ص 420.

(3) سلمان الفارسي. . . ـ 36هـ، صحابي، كان يسمي نفسه سلمان الإسلام، أصله من مجوس أصبهان. نشأ في قرية جيان ورحل إلى الشام فالموصل فنصيبين فعمورية، وقرأ كتب الفرس=

وسنّ لكم قيامه) كان سنّ نبيه مسنداً إليه ونطق بسنيّته أيضاً قوله عليه السلام: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء من بعدي»[1]، فإنّ عمر سنّة ووافق الصحابة، وأثنوا عليه به حتى روي عن عليّ رضي الله عنه أنه قال: «نوّر الله مضجع عمر كما نوّر مساجدنا». ثم ما زالت المواظبة عليه في كل عصر وفي كلّ قطر من أقطار الإسلام فصار مجمعاً على سنيته حتى أقامها زواج النبي. فإنّ عائشة أقامها خلف ذكران، وأم سلمة[2] أقامها بجماعة النساء خلف أمّها. أمّا الحسن البصري وقد صحّ عن النبي أنه ما ترك المواظبة عليها إلاّ خوف أن يكتب، ثم اختلف في أن الأفضل والأحب أداؤه على الإنفراد وهو قول مالك[3] والشافعي في القديم وإقامته مع الجماعة وهو يصحح بدليل مواظبة عمر على الجماعة وموافقة الصحابة له فيها وقيل سنيّته بطريق الكفاية حتى لو ترك الجماعة أهل مسجد جميعاً أساء وتركوا السنة، وإن قام بعضهم الجماعة وصلى بعضهم فرادى في بيوتهم لم يسوء، لكن يفوتهم الفضل، ولهاتين المسألتين فروع كثيرة مذكورة في كتب الفقه اقتصرنا على هذا القدر.

**قال رضي الله عنه: والصلاة خلف كل بر وفاجر من المسلمين جائز.**

هكذا ورد الأثر وجرى عليه الصحابة والتابعون في زمن الأئمة الجائرة،

---

= والروم واليهود، وقصد بلاد العرب، فلقيه رجل من بني كلاب فباعوه لرجل من قريظة وجاء به إلى المدينة وعلم سلمان بخبر الإسلام، فقصد النبي بقباء أسلم. وجُعل أميراً على المدائن فأقام فيها إلى أن توفي. له في كتب الحديث 60 حديثاً. ابن سعد، الطبقات، 4: 53 - 67. والأصبهاني، حلية الأولياء، 1: 185.

(1) أحمد بن حنبل، مسند، ج 4، ص 126 - الترمذي، سنن، علم، ج 5، 16، ص 44. وفي الروايتين كلمة من بعدي تذكر قبل الحديث.

(2) هند بنت سهيل، 28 ق.هـ - 62هـ، أم سلمة، من زوجات النبي صلى الله عليه وسلم. تزوجها سنة 4هـ. هاجرت مع زوجها الأول أبي سلمة إلى الحبشة، ثم هاجرا إلى المدينة، فولدت له إبنتين وإبنين. ويفهم من خبر عنها أنها كانت تكتب، وعمّرت طويلاً، وبلغ ما روته من الحديث 318 حديثاً، وكانت وفاتها بالمدينة. إبن سعد، الطبقات، 8: 60 - 86.

(3) مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، إمام دار الهجرة، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنسب المالكية، مولده ووفاته بالمدينة. سأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به، فصنّف «الموطأ - ط»، وله رسالة في «الوعظ» وكتاب في «المسائل - خ» «ورسالة في الرد على القدرية». الزركلي، وفيات الأعيان، 1: 439.

كيزيد بن معاوية[1]، وأكثر خلفاء المروانية، والنواب الظلمة، مثل إبن زياد[2]، وحجاج بن يوسف الثقفي[3]. وهو دليل أيضاً على أنّ الأعمال خارجة عن حقيقة الإيمان، وأن صاحب الكبيرة مؤمن، وإن كان فاسقاً. وإلاّ لما جازت الصلاة خلفه، لأنّ الصلاة لا تصحّ إلاّ من المسلم. فلا يجوز اقتداء المسلم في الصلاة إلا بالمسلم.

**قال رضي الله عنه: ولا نقول أن المؤمن لا تضرّه الذنوب، ولا يدخل النار، ولا أنه يخلد فيها وإن كان فاسقاً بعد أن يخرج من الدنيا مؤمناً.**

اعلم أن دار الخلد داران: الجنة والنار، لا ثالث. وما نقل عن المعتزلة أنّ صاحب الكبيرة لا يدخل الجنّة ولا النار وإنما له دار أخرى يخلد فيها، فغير صحيح، بل غلط من قولهم أن له منزلة بين المنزلتين، لكن مرادهم ليس إلاّ إثبات وصف وحاله له، وهو الفسق بين الوصفين وهما الكفر والإيمان، وإنما حكم الفاسق عندهم الخلود في النار والعذاب الدائم. وبخلافهم المرجئة[4]، فإنهم يقولون المؤمن لا يدخل النار البتة ولا يعذب قطعاً **كما قال رضي الله عنه: ولا نقول أن حسناتنا مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة.**

---

(1) يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، 25 ـ 64هـ، ثاني ملوك الدولة الأموية في الشام: ولد بالماطرون ونشأ بالشام، ولي الخلافة سنة 60هـ، استباح المدينة ثلاثة أيام عندما خلعوه، وفتح في زمانه المغرب الأقصى وبخارى وخوارزم وهو أول من كسا الكعبة بالديباج، توفي بحوارين من أرض حمص، ودامت خلافته 3 سنين و9 أشهر. الطبري، تاريخ حوادث سنة 64.

(2) عبيد الله بن زياد بن أبيه، 28 ـ 67هـ، ولد بالبصرة، وكان مع والده لما مات بالعراق، ولاّه عمّه معاوية خراسان 53هـ، وعزله عنها بعد سنتين، وولاه سنة 55هـ البصرة، قاتل الخوارج واشتد عليهم، ولما مات يزيد، وثب عليه أهل البصرة، وعندما عاد للعراق لاحقه إبراهيم الأشتر في جيش يطلب الثأر لدم الحسين، وقتله في خازر من أرض الموصل.

(3) الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي، 40 ـ 95هـ، ولد ونشأ بالطائف وإنتقل إلى الشام، فالتحق بشرطة عبد الملك، وما زال يظهر حتى أمره بقتال عبد الله بن الزبير وفرّق جموعه، فولاّه عبد الملك مكة والمدينة ثم أضاف إليها العراق وبنى مدينة واسط. كان سفاكاً بإتفاق معظم المؤرخين مات بواسط وأجري على قبره الماء، فاندرس، وفيات الأعيان، ج 1: ص 123.

(4) المرجئة، صنف آخر ممن تكلموا في الإيمان والعمل، إلا أنهم وافقوا الخوارج في بعض المسائل التي تتعلق بالإمامة.

فأفرطوا، كما أن المعتزلة فرّطوا، ونحن عدلنا بين الإفراط والتفريط. فإنّ الخيرية في التوسيط. وقلنا بإحالة أمر العاصي إلى مشيئة الله، إنْ شاء عذّبه، وإن شاء عفى عنه من غير قطع بواحد منهما، لكن يقطع بعدم خلوده في النار، لدلالة الأدلة القاطعة على أنّ المؤمن لا يخلد في النار. وقد ثبت أنّ الفسق والعصيان لا ينفيان الإيمان، وتمسّكت المرجئة بالآيات الدالة على حصر العذاب بالكفار، مثل قوله تعالى: **﴿إنّا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذّب وتولّى﴾**[1]. وقوله: **﴿إنّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾**[2].
والجواب أن المراد بالعذاب المطلق المعرّف باللاّم، العذاب التام الكامل، وهو العذاب السرمدي للمعذّب المخلّد، وكذا الخزي والسوء، لأن الآيات الدالّة على عذاب عصاة المؤمنين يخصصه ويخرجه عن العموم، وهذا هو الإرجاء الخالص لا الإرجاء بمعنى عدم القطع بالثواب ولا بالعقاب، فإنه المذيب الحق. وبهذا المعنى نسب الإمام إلى الإرجاء، ولذلك لمّا قيل له من أين أخذت الإرجاء؟ قال: من الملائكة حيث قالوا: **﴿لا علم لنا إلاّ ما علّمتنا﴾**[3]. ومعنى الإرجاء التأخير، فكأنه تأخير الحكم عن القطع بأحد الطرفين الثواب والعقاب، أو لأنه إعطاء رجاء للمؤمنين ودفع الخوف.
وللمعتزلة وجوه في القطع بعذاب الفاسق وخلوده في النار، منها الآيات الدّالّة على خلود العاصي والفاسق على الإطلاق، مثل قوله تعالى: **﴿ومن يعص الله ورسوله فإنّ له نار جهنم خالدين فيها أبداً﴾**[4] **﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلّما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها﴾**[5]، على خلود المتعمّد للقتل، والمتعدّي لحدود الله، والفجّار، والكاسب للسيئة محيطاً به خطيئته، مثل قوله تعالى: **﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها﴾**[6]، وقوله تعالى: **﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده﴾**[7]، أي حدوده في المواريث، لأنّ إرادة جميع الحدود غير متصوَّر للتضاد بين بعضها كاليهودية والنصرانية، فيصرف إلى حدود المواريث بقرينة ورود فيها:

(1) سورة طه: الآية 48.
(2) سورة النحل: الآية 27.
(3) سورة البقرة: الآية 32.
(4) سورة الجن: الآية 23.
(5) سورة السجدة: الآية20.
(6) سورة النساء: الآية 93.
(7) سورة النساء: الآية 14.

﴿يدخله ناراً خالداً فيها﴾[1]، ﴿وإن الفجّار لفي جحيم * يصلونها يوم الدين * وما هم عنها بغائبين﴾[2]، فإن عدم الغيبة الجحيم عذاب سرمدي. ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾[3]. والجواب أن عنوانات الموضوعات في بعض هذه الآيات عامة من الكفر والكبيرة، فتكون قضايا مهملة غير قطعيّة للعموم فيحتمل التخصيص في أنفسها وبمعارضة الدلائل الدالّة على دخول كلّ مؤمن الجنّة ولو بعد حين يتعيّن بالكفر، سيّما وقد أخرجت أصحاب الصغيرة والتائب عن دلالة الآيات بالإتفاق، فما بقي دليل يفيد القطع في غيرها أيضاً ودلّ قوله تعالى: ﴿وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون﴾[4]، بعد قوله: ﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار﴾[5]، على أنّ المراد بالفسق والتكذيب، لا مطلق الفسق مع أن عدم الإخراج عند إرادة الخروج لا ينافي الإخراج مطلقاً. وأما قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾[6]، فالمراد القتل بالإستحلال يشعر به صيغة التكلّف في التعمد، ويمكن أن يراد بلفظ الخلود وما في معناه طول المكث، فإنّ استعماله فيه شائع كما يقال سجن مخلّد ووقف مخلّد، سيما عند وجود القرينة، ولهم أيضاً أنّ عدم خلود الفاسق يستلزم عدم خلود المكذّب بحكم اشتراكهما في تناهي المعصية. والجواب أنه يكفي اختلافهما في شدة المعصية، وضعفها في الإختلاف بالخلود وعدمه مع أنها من الأحكام الشرعية النقلية لا دخل فيها للعقل وتعليلاته فاستدلّوا أيضاً بأن الوعيد إنما اقتضته الحكمة ليكون سبباً لانزجار العباد عن المعاصي، وباعثاً إلى الطاعات والعذاب الدائم زجر من المنقطع، فيكون أوفق للحكمة، فيكون واجباً على قاعدة اللطف. والجواب بعد منع الوجوب العقلي، وقاعدة اللطف أنّ الزجر يتمّ بالعذاب الطويل، والتأبيد خالية عن الفائدة بعدما تم مصلحة الزجر، فيكون خارجاً عن الحكمة وقاعدة اللطف، ولهم أيضاً أن دخول الجنة لا يمكن بلا استحقاق، وأن الفاسق لا استحقاق له لإحباط الفسق استحقاقه. والجواب هدم قاعدة الإستحقاق وإثبات قاعدة الفضل، ومنع

(1) سورة النساء: الآية 14.
(2) سورة الإنفطار: الآيتان 14 ـ 15 ـ 16.
(3) سورة البقرة: الآية 81.
(4) سورة السجدة: الآية 20.
(5) سورة السجدة: الآية 20.
(6) سورة النساء: الآية 93.

إحباط الفسق الاستحقاق بالكليّة، فإنّ إحباط المعاصي الطاعات ليس أولى من إذهاب الحسنات السيئات، ولو سلّم الإحباط، فالتصديق والإقرار كافيان في إثبات الإستحقاق. ولنا في عدم القطع بحال العاصي وكونه في مشيئة الله، إنْ شاء عذّبه، وإن شاء عفى عنه، إن النصوص من الآيات والأحاديث دلّت قطعاً على دخول المؤمن المصدّق الجنة مثل قوله تعالى: ﴿**ومن عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة**﴾[1]. وقوله عليه السلام: «من قال لا إله إلاّ الله دخل الجنة»[2] ومثل: «من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة وإن زنى وإن سرق»[3]. والدخول في النار بعد الدخول في الجنة منتفٍ إجماعاً، فتعيّن أن يكون دخول الجنة إما ابتداء فيكون عفواً تاماً، أو بعد الخروج من النار فيكون انقطاعاً للعذاب. ولنا أيضاً النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى: ﴿**النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله**﴾[4]. وقوله عليه السلام: «يخرج من النار أقوام بعدما امتحشوا وصاروا فحماً وحمماً فينبتون كما تنبت الجنة في جهل السبل»[5] وأيضاً على قاعدة الاعتزال يلزم الظلم بإخلاد من واظب على أنواع الطاعات طول عمره، لكن صدر عنه مرة كبيرة واحدة في النار وأيضاً دون الشرك من الكبائر متناه كماً وكيفاً. أما متناهيته كماً فظاهر، لأنّ زمانه متناهٍ. وأما تناهيه كيفاً فلأن الشرك فوقها، فلا بدّ أن يكون جزاؤها أيضاً متناهياً تحقيقاً لقاعدة العدل فضلاً عن تمهيد قاعدة الفضل. وأيضاً لو تقرر خلود العاصي في النار لضاعت طاعاتها

---

(1) سورة غافر: الآية 40.

(2) ورد بلفظ من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة، في صحيح مسلم، إيمان، ج 1، 10 ص 55. وورد بلفظه في المستدرك عن أبو سعيد الخدري، كتاب الإيمان، ج 1، فيمن شهد أن لا إله إلا الله، ص 18.

(3) صحيح البخاري، الجنائز، في الجنائز، ج 2، ص 156 ـ صحيح مسلم، إيمان، ج 1، ص 153 ـ أحمد بن حنبل، مسند، ج 4، ص 346 ـ الترمذي، سنن، الإيمان، ج 5، 18، ص 27.

(4) سورة الانعام: الآية 128.

(5) رواه أحمد بن حنبل عن أبي سعيد الخدري: . . . وأما ناس فيؤخذون بذنوبهم فيمرقون فيكونون فحماً ثم يأذن الله في الشفاعة فيوجدون ضبارات فيقذفون على نهرٍ فينبتون كما تنبت الجنة في حميل السيل، ج 3، ص 25. ورواه الترمذي في سننه، الإيمان ج 4، 10، ص 713.

وعباداتها ولضاع استحقاقه، الذي أوجبته تلك الطاعات بعد أن أوجبه التصديق. فإنّ ذلك الإيجاب متفق على وقوعه، وإن كان عقلياً عندكم وشرعياً عندنا ثابتة بالنصوص الظاهرة، مثل قوله تعالى: **﴿فمن يعمل مثقال ذرّة خيراً يره﴾**[1]. وغيره فالحسنة إذا سلمت عن الفوادح وجمعت الشرائط لا يضيعها الله البتة بل يثبت عليها فإنّ الله لا يضيع أجر المحسنين. والسيئة إن تاب عنها صاحبها انمحى أثرها بحكم قوله عليه السلام: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[2] وما في معناه وإن لم يتب فهو في مشيئة الله في العفو والتعذيب.

ولذلك **قال رضي الله عنه: ولكن نقول من عمل حسنة بجميع شرائطها خالية من العيوب المفسدة ولم يبطلها حتى خرج من الدّنيا فإن الله لا يضيعها بل يقبلها منه ويثبته عليها، وما كان له من السّيئات دون الشرك ولم يتب عنها صاحبها حتى مات مؤمناً، فإنه في مشيئة الله. إن شاء عذّبه وإن شاء عفا عنه ولم يعذبه بالنار.**

واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة، بعد الإتفاق على أنه عفو غفور، يغفر الصغائر مطلقاً والكبائر بعد التوبة، ولكن **﴿لا يغفر أن يشرك به﴾**[3] مع جواز المغفرة عنه أيضاً عقلاً عند الأكثرين ومنعه البعض بناء على وجوب التفرقة في حكمة الحكيم بين المتناهي في الإحسان والمتناهي في الإساءة. فذهب بعض المعتزلة إلى عدم جواز العفو عن الكبيرة بدون التوبة عقلاً، وهم **البلخي**[4] وأتباعه وسمّوه **بالوعيدية**[5]. وبعضهم بعدم جوازه سمعاً، وهم البصريّون، وبعض **البغداديين**[6]. واحتج الأوّلون بأن مقتضى

---

(1) سورة الزلزلة: الآية 7.

(2) لم أجده في صحيح مسلم والبخاري ـ ابن ماجة، سنن، ج 2، باب 20، ص 419 ـ كما ورد في مجمع الزوائد التوبة، 9/ 200.

(3) سورة النساء: الآية 48.

(4) وهو أبو علي، وسيرد ذكره بعد قليل.

(5) داخلة في الخوارج، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة، وتخليده في النار.

(6) البغداديون: فرقة من المعتزلة وكلامهم في النبوة والإمامة يخالف كلام البصريين، فمن شيوخهم من يميل إلى الروافض ومنهم من يميل إلى الخوارج. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 43.

الحكمة زجر العاصي عن المعاصي بيّت العذاب، وحتم العقاب على العصيان، وإلاّ لكان إغراء ورخصة للمذنب فلا ينزجر عن الذنب اتكالاً على العفو، وهو خلاف اللطف الواجب عقلاً. والجواب أن الظنّ الحاصل من الوعيدات يكفي زاجراً للمذنب، ولو كان احتمال رفع العذاب منافياً للزجر للزم عدم قبول التوبة. واحتجّ الآخرون بالوعيدات الواردة في تعذيب العصاة، إما عامة أو خاصة بعض المعاصي المخصوصة. أما العمومات مثل قوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله﴾[1]، ﴿وأما الذين فسقوا﴾[2] ونحو ذلك. وأما الخصوصات فمثل قوله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك عدواناً وظلماً﴾[3]، ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً﴾[4]، ونحو ذلك. والجواب أن الآيات قضايا غير مسورة بما يدلّ على صدق المحمول على كل واحد من أفراد الموضوع، فليس من ضرورة صدقها إلا صدق المحمول على بعض أفراد الموضوع، سيّما عند تعارض العمومات والخصوصات الدّالة على العفو وانقطاع العذاب بها، فإنه لا يدفع لتعارض الآيات الدالّة بعضها على العفو، وبعضها على العذاب، ألاّ يصدّق البعض من الآيات في البعض من الأفراد والبعض الآخر في البعض الآخر من الأفراد، فإنّ إرادة الخاص، من العام والمقيّد من المطلق شائع، سيّما عند وجود العربية الصارفة عن الظاهر، وهي ههنا تعارض الآيات، وانحصار وجه الدفع بهذا الطريق. فلا يرد أنّ المطلق الذي لم يصرفه الدليل عن إطلاقه، يدلّ على عمومية حكم لكل من الأفراد بمنزلة ما يحكم عليه، غير معبّراً عنه بإسمه الخاص. ثم لا يبقى طريق إلى التخصيص غير إخراج البعض بدليل متراخى فيكون نسخاً، والنسخ لا يجري في الأخبارات لاستلزامه الكذب، لأن تراخ أدلّة العفو عن أدلّة العذاب غير معلوم. ولو سلّم فمثل هذا بيان لا نسخ. فإن قيل فالعامّ لا يبقى دليلاً لاحتمال الخصوص لأنّا نقول مجرّد الإحتمال لا ينفي الدلالة في حق العمل ما لم يثبت، وبما ذكرنا من الجواب لا يحتاج إلى ارتكاب ما قيل من أنّ الوعد لا يجوز خلفه البتة من الله لمخالفته الكرم مخالفة ظاهرة، بخلاف

(1) سورة الجن: الآية 23، سورة الأحزاب: الآية 36، سورة النساء: الآية 14.
(2) سورة السجدة: الآية 20.
(3) سورة النساء: الآية 30.
(4) سورة النساء: الآية 93.

خلف الوعيد، لكونه محققة للكرم. فإنّ من عفى بعدما أوعد يعدّ كريماً عند الكرام، فإنه وإن كان كذلك لكن لا يخلو عن كذب وتبديل قول وقد قال الله تعالى: **﴿ما يبدّل القول لدي وما بظلام للعبيد﴾**[1]. وانعقد الإجماع أيضاً على استحالة الكذب في حقّه تعالى. أقول يمكن أن يقال ليس هو كذباً وتبديل قول حقيقة وإن كان في الصورة، كذلك، بل مثله غير مراد به المعنى الحقيقي بذهاب إلى نوع من التجوّز، مثل أن يراد التوعيد المجرّد لا الأخبار على التحقيق، أو الاستحقاق بالعذاب لا الوقوع، ونحوهما. فإن قيل فيجوز مثل ذلك في الوعيدات الواردة في خلود الكفار، فلا يبقى خلودهم قطعياً. أقول تأيدت الآيات الواردة في خلودهم بالإجماع المنعقد على إرادة المعنى الحقيقي منها، وسلمت عن المعارضات، فبقيت قطعية في الدلالة على المخلود الحقيقي. وأيضاً قد ثبت بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنّة والإجماع، أن النار دار الخلد، فإذا لم يخلد فيها الكفار فمن يخلد فيها. فإن قيل لا يلزم من جواز عدم الخلد في حق الكفرة عدم خلود الجميع حتى يلزم خلوّ النار. أقول نسبة المخلّد من العذاب إلى غير المخلّد منه، نسبة غير المتناهي إلى المتناهي، والكفر ملة واحدة لا تفاوت بين أفرادها بهذا القدر، فلا يوافق الحكمة أن يجعل هذه التفاوت في أجزائها وحكمها. وأيضاً عصيان المؤمن لا يخلو عن حسنة مقارنة ويمكن أن يقوى تكفيره. ويغلب الوعد الوارد في حقها الدالّ على استحقاقها بالثواب على الوعيد الوارد في حقه الدال على استحقاقه بالعذاب، بخلاف الكفر، فإنه وإن أمكن أن تقاربه حسنة من جنس الأعمال إلاّ أنها لا يمكن أن تقوى بتكفيرها.

واحتجّ أهل الحق على جواز العفو عن صاحب الكبيرة. وإن لم يتب، بأن العقاب خالص في حقّه تعالى فإسقاطه نفع للعباد وتفضّلاً عليه كرم مستحسن لا يستحيل عليه البتة وعلى وقوع العفو عنه بالآيات الدالة والأحاديث الناطقة بالعفو والغفران، مثل قوله تعالى: **﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات﴾**[2] **﴿أو يوبقهنّ بما كسبوا ويعفّ عن**

---

(1) سورة ق: الآية 29. ولكنها وردت صحيحة كما يلي: **﴿ما يبدّل القول لديّ وما أنا بظلامٍ للعبيد﴾**.

(2) سورة الشورى: الآية 25.

كثير﴾[1]، ﴿**إن الله يغفر الذنوب جميعاً**﴾[2] ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾[3]. والأحاديث كثيرة بهذا المعنى. والمعتزلة حملوها على العفو عن الصغائر وعن الكبائر التائب عنها أصحابها. والجواب أنّ هذا الحمل لا يصحّ في قوله: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾[3]. فإن تخصيصه بالصغائر والكبائر المقارنة بالتوبة يأبى عنه التقييد بالمشيئة، فإن العفو عن هذين القسمين حتم وعام بدلالة الآيات والأحاديث الواردة في التوبة والتكفير مثل قوله تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفِّر عنكم سيئاتكم**﴾[4]، ﴿**وهو الذي يقبل التوبة عن عباده**﴾[5]. فالتقييد بالمشيئة المقيدة للبعضية بحسب الأفراد والأوقات، يأبى هذا التخصيص، مع كونه تخصيصاً للعامة بلا دليل. وتقييد المطلق بلا قرينة ومنافياً للغرض المسوق هذه الآية لأجله، من تهويل بشأن الشرك وتقبيحه بأشنع قباحة يخص به دون غيره من المعاصي، وإن كانت كبيرة من عدم قبوله العفو بلا توبة، فإن العفو بالتوبة حكم يعم الشرك أيضاً. وأما حمل الكبائر في قوله تعالى: ﴿**إن تجتنبوا كبائر**﴾[6] على أنواع الشرك، مع أنه مخالف للعرف والاستعمال، وصرف عن الظاهر بلا قرينة، فقد يأبى عنه أنه لو أبقينا قوله: ﴿**نكفرّ عنكم سيئاتكم**﴾ [6] على إطلاقه الظاهر للزم أن يكفر الصغائر والكبائر جميعاً عن المؤمن، مع أنه لم يقل به أحد في عصر من الأعصار وإن خصّصنا السيئات بالتي قبل الإيمان، على وفق قوله عليه السلام: «الإسلام يهدم ما قبله»[7]. لكننا قد خرجنا عن الظاهر المتبادر بلا صارف من قرينة أو دليل، وارتكبنا خلاف البلاغة في أبلغ الكلام، في آيةٍ واحدة منه مرّتين. وكفى بنا هذا تقصيراً، وعن هذا الحمل توبيخاً وتعييراً. فإن قلت الصغائر تقبل العفو وإن لم يقارن بالتوبة وبالمكفّرات، مثل اجتناب الكبائر وإقامة الصلوات

---

(1) سورة الشورى: الآية 34.
(2) سورة الزمر: الآية 53.
(3) سورة النساء: الآية 48 ـ سورة النساء: الآية 116.
(4) سورة النساء: الآية 31.
(5) سورة الشورى: الآية 25.
(6) سورة النساء: الآية 31.
(7) صحيح مسلم، إيمان رقم الحديث 192، وورد بلفظ: . . . ما كان قبله ـ وورد في أحمد بن حنبل، مسند، ج 4، ص 204 ـ 205 بلفظ: إن الإسلام يجب ما كان قبله ـ وبهذا اللفظ ورد في المتقي الهندي، كنز العمّال، ج 1، رقم الحديث 243.

وصوم رمضان، فالمراد مما دون الشرك في الآية هي لا غير، والعفو عنها في الحال المذكور غير حتم وغير عام، إذ هو خارج عن أدلّة التوبة والتكفير فلا يأبى التخصيص بها عن التقييد بالمشيئة المقيدة للجزئية. قلت كفى نافياً لهذا الإحتمال منافاته للغرض المذكور. وقيل يجوز أن يحمل المغفرة المذكورة في الآية على تخويف الله عن المذنبين ممّا استحقوا به سبب ذنوبهم، مثل تأخير عقوباتهم وعدم شرع الحدود في عامة المعاصي، وعدم تحميل الأمر كما حمّله على الذين من قبلنا، وترك ما يوجب فضاحتهم في الدنيا، مثل المسخ وكتبه الآثام على الجباه كما فعله ببعض من الأمم السالفة. قلت فعلى هذا يفوت الغرض المذكور أيضاً، فالآية دالّة على أن الله يغفر ما دون الشرك من الصغائر والكبائر لمن يشاء، وإن كانت بلا توبة. فبقرينة عموم هذه الآية للكبائر الغير مقارنة بالتوبة، وتأييد الأحاديث الدالّة على عفو الكبائر الغير مقارنة بالتوبة، بحيث لا يقبل الصرف عن هذه الدلالة، لا يخرج سائر الآيات المذكورة أيضاً عن العموم، بل يبقى على ما هو الظاهر منها دالة على هذا المعنى. وقيل في صرف المغفرة المذكورة في الآية عن المغفرة المقيدة بالتوبة بطريق الإلزام، إن المغفرة بعد التوبة حتم لازم عندكم فلا معنى لتقييده بالمشيئة. واعترض بأنّ فعل الله، وإن كان واجباً عندهم على قاعدة اللطف، لكن الوجوب عندهم وجوب اختباري لا إيجاب محض، فيكون مقيداً بالمشيئة البتة. وأجيب بأن مساق الآية لتخصيص المغفرة بالبعض دون البعض، لا للتعليق المجرّد بالمشيئة، وإلاّ لما فهم منها وقوع المغفرة، لأن التعليق المجرّد بالمشيئة لا يدلّ على الوقوع، وبالجملة إذا تقدّرت دلالة الآية على تخصيص المغفرة بالبعض دون البعض يكون عموم المغفرة عمّا بعد التوبة قطعياً، لأن عموم هذه المغفرة للجميع قطعي، إلاّ أنّ في تقرر الدلالة تأملاً لا يخفى. ثم لقائل أن يقول قوله تعالى: ﴿**ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره**﴾[1]، ينافي العفو الكلّي. ويمكن أن يجاب عنه بأنّ رؤية العمل الشرّ ليس من ضرورته أن يرى عذابه، فإن أثر الشر يجوز أن يكون في انحطاط درجة العامل عن درجة الرضا إلى درجة العفو، أو في حرمانه عن ارتفاع درجة، لولا ذاك الشرّ لترقى عامله إليها. ولهم في إحباط السيئات الحسنات،

(1) سورة الزلزلة: الآية 8.

وإذهاب الحسنات السيئات، مباحثات ومنازعات.

فإن المعتزلة لمّا ذهبوا إلى خلود المصدِّق الفاسق المتعبّد ببعض العبادات في النار، لزم عليهم بيان أنّ تصديقه وطاعاته أين ذهبت وما استحقه بسببها لم ضاع وقال الله تعالى: ﴿**إنَّ الله لا يضيع أجر المحسنين**﴾[1].

فقال جمهور المعتزلة بإحباط الكبيرة ولو كبيرة واحدة، الطاعات ولو طاعات كثيرة. حتى أنّ من اشتغل طول عمره بأنواع العبادات يحبط جميعها بكبيرة واحدة صدرت عنه في لحظة. ومعلوم أن هذا ينافي الكرم المطلق فضلاً عن الكرم الكافي واللطف الوافي ويخالف ما دلّ عليه النصوص القطعية مثل قوله: ﴿**إن الله لا يضيع أجر المحسنين**﴾[2] ﴿**فمن يعمل مثقال ذرّةٍ خيراً يره**﴾[3]، وأيضاً الحسنة سبب لإستحقاق الثواب وموجب له، إمّا إيجاباً عقلياً كما عند المعتزلة، أو شرعياً باقتضاء الوعيد كما عند أهل السنة. وعلى كلا المذهبين لا يجوز تخلف الثواب عن السبب الموجب له إيجاباً عقلياً أو شرعياً. وقالوا الثواب منفعة خالصة دائمة، والعقاب مضرّة خالصة دائمة فيتنافيان، فيكون استحقاق العقاب مانعاً لحلول استحقاق الثواب. والجواب منع قيد الخلوص ثم منع قيد الدوام. ولو سلّم فيجوز أن يجتمع دوام المضرّة ودوام المنفعة في ذات واحدة من جهتين مختلفتين، وعلى تقدير تسليم النافي فمنع استحقاق العقاب لإستحقاق الثواب ليس أولى من عكسه، فإن رجحوا جانب الإحباط بورود النص به في مثل قوله تعالى: ﴿**أولئك الذين حبطت أعمالهم**﴾[4]، ﴿**أن تحبط أعمالكم**﴾[5]، ﴿**لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى**﴾[6]. قلنا فكذا ورد النّص بإذهاب الحسنات السيئات بقوله: ﴿**إن الحسنات يذهبن السيئات**﴾[7]. مع أن الوعد أبعد من الحلف بالنسبة إلى الوعيد، ومع أن الإحباط المنصوص عليه بمعنى خلط المدح المحض

---

(1) سورة التوبة: الآية 120. ووردت صحيحة كما يلي: ﴿**إن الله لا يضيع أجر المحسنين**﴾.

(2) سورة التوبة: الآية 120. ووردت صحيحة كما يلي: ﴿**إن الله لا يضيع أجر المحسنين**﴾.

(3) سورة الزلزلة: الآية 7. ووردت صحيحة كما يلي: ﴿**فمن...**﴾.

(4) سورة آل عمران: الآية 22.

(5) سورة الحجرات: الآية 2.

(6) سورة البقرة: الآية 264.

(7) سورة هود: الآية 114. ووردت صحيحة كما يلي: ﴿**إن الحسنات يذهبن السيئات**﴾.

والثواب الخالص، نشأ عنه الذم والعقاب، لا بمعنى فناء الحسنات وزوال أثرها بالكلية.

وبعض المعتزلة لمّا تنبهوا لفسادات هذا القول رجعوا عنه بعض الرجوع. وقالوا حكم الإحباط للغالب القوي. وأي غلب قوة من الطاعة والمعصية تحبط الآخر ثم افترق هذا البعض، وقال **أبو علي**[1]: (القوي منهما يسقط الآخر بل سقوط شيء منه أصلاً) وقال **أبو هاشم**[2]: (الضعيف منهما وشيء من القويّ يعادله يتعارضان ويتساقطان، ويبقى البعض الآخر من القوي، غير الذي تعارض مع الضعيف بحيث تساقطا جميعاً. مثلاً إذا كان القوي ضعف الضعيف في القوة يسقط الضعيف بالكلية، ويسقط من القوي النصف الذي يعادله، ويبقى النصف الآخر من القوي). وهذا هو يعبّرون عنه بالموازنة. ثم إنهم اختلفوا أيضاً في أنّ هذا الإحباط بين الفعلين الطاعة والمعصية، والإستحقاقين: استحقاق الثواب واستحقاق العقاب، وذهب إلى الأوّل الجبائي، وإلى الثاني أبو هاشم. وأبطل الإمام الرازي قاعدة الإحباط. أما رأي أبي علي فلأنّ أضعف العملين يكون لغواً محضاً، فإن كان طاعة لا تجلب نفعاً ولا تدفع ضرّاً، وإن كان معصية لا توجب عقاباً ولا تدفع ثواباً، وهذا محال عقلاً ونقلاً لإستلزامه الظلم بإضاعة أجر الحسنة وترك الزجر على السيئة الواجب عقلاً. ولقوله تعالى: **﴿أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى﴾**[3] وقوله: **﴿فمن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرةٍ شراً يره﴾**[4] ولما في هذ المعنى من النصوص. وأما رأي أبي هاشم فبأنّ الإحباط إذا كان لأجل التنافي والتضاد لزم توقف زوال الزائل على وجود الطارىء

---

(1) محمد بن عبد الوهاب أبي علي بن سلام الجبائي، 235 ـ 303هـ، من أئمة المعتزلة، ورئيس علماء الكلام في عصره وإليه نسبة طائفة الجبائية. اشتهر في البصرة، ودفن بجبي. له «تفسير» حافل مطول، ردّ عليه الأشعري. وفيات الأعيان للزركلي، 1: 480، البداية والنهاية 11: 125.

(2) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، 247 ـ 321هـ، من أبناء أبان مولى عثمان: علم الكلام. من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت البهشمية. وله مصنفات في الشامل ـ خ في الفقه وتذكرة العالم، والعدة في أصول الفقه. الزركلي، وفيات الأعيان، 1: 292.

(3) سورة آل عمران: الآية 195.

(4) سورة الزلزلة: الآيتان 7 ـ 8.

المضاد وقد كان وجوده مشروطاً بزوال المضاد فيلزم الدور. وأيضاً تعارض الضعيف بنصف معين من القوي ليس أولى من تعارضه بالنصف الآخر، فيلزم إما الترجيح بلا مرجِّح أو سقوط القوي أيضاً جميعاً. ويُردّ عليه أنّ وجود الضدّ ليس مشروطاً بزوال الضد الآخر بل زوال الضدّ الآخر ملازم له ومعه لا مقدم موقوف عليه، وإلاّ لزم الدور في تعاقب كل ضدّين ونقيضين على محلّ واحد، كالسواد والبياض والنور والظلمة وسائر الأضداد المتعاقبة، والنقائض المتنافية، وإنّ تعارض الضعيف ليس مع نصف معيّن من القوي بل ليس لهما بالفعل أجزاء، والتفاوت بالشدة والضعف. فإذا وقع التعارض بين الشديد والضعيف ينفعل كلّ منهما من الآخر كما ينفعل كل من الحار والبارد من الآخر عند الإجتماع كما في امتزاج العناصر مثلاً، ففعل كلّ منهما في تبديل شدة الآخر بالضعف لا في إفناء بعض أجزائه بعينها دون بعض الأجزاء الأخرى وقال **الشارح التفتازاني**(*) رحمه الله: ويمكن دفع استدلال الإمام بأن الإستحقاق اعتبار شرعي ليس له تأثير حقيقي وفناء بعد وجود، بل معنى إحباط الطاعة أو استحقاق الثواب إن الله لا يثبت عليها. ومعنى الموازنة أنه لا يثبت عليها ولا يعاقب على المعصية بعددها، من غير أن يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما منافاة ومعاندة. أقول استدلال الإمام إلزاميّ على المعتزلة، وهم قائلون بالحسن والقبح العقليين. فما لم يتحقق استحقاقه عقلاً لا يرد به شرع، فالإستحقاقان ثابتان والمنافاة بينهما متحقق في الواقع، وعلى تقدير كون الإستحقاقين شرعيين. كما هو مذهب أهل الحق يمكن إتمام استدلال الإمام أيضاً من حيث أنّ زوال الزائل عن اعتبار الشرع موقوف على وجود الطارىء في اعتبار الشرع مع أنّ وجوده في حكم الشرع موقوف على زوال ضدّه بسقوطه عن حكم الشرع، نعم يندفع به ما قاله من أنّ زوال الزائل ليس أولى من زوال الباقي، فإنه على هذا لا زائل بالفعل ولا باقي بل الأمر كما قال من أنّ الله يقصر من أجزاء أحد العملين بعض ما قُدّر أن يحاربه لو

(*) مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، 712 ـ 792هـ، من أئمة العربية والبيان، ولد بتفتازان وأقام بسرخس، وأبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها ودفن في سرخس، من كتبه «تهذيب المنطق ـ ط» و«المطول ـ ط» في البلاغة و«المختصر ـ ط» وهو أوّل ما صنف من الكتب. وكان عمره ست عشرة سنة. مفتاح السعادة، 1: 165.

سلم من المعارض بقدر ذلك المعارض، أي لا يعطي ذلك القدر ويقتصر على البعض فقط، لأنه ينقص ويفنى بعض ما أعطاه بعدما أعطاه. ويرد أيضاً على القول بالموازنة ما أورده **إمام الحرمين**[1] من أنّ معرفة الله والتصديق بوجوده مع أسمائه وصفاته وأفعاله أقوى على كلّ عبادةٍ وأشد من كل طاعة لا توازنه الأوزار وإن اجتمعت، ولا تغلبه الكبائر وإن كثرت. وإن صدقت قضية الموازنة والمغالبة فالأقرب أن يمحق جميع الأوزار، وينقذ أرباب الكبائر من النار وبقوة عمل القلب على إعمال الخوارج وغلبته لها اتفقوا على إحباط الكفر وانعدام التصديق جميع العبادات وكل الطاعات كما قال تعالى: **﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً﴾**[2] ثم في تعيين الكبائر إختلاف بين العلماء. وذهب بعضهم إلى أن الكبر والصغر اللذيْن اعتبرهما الشارع أمران إضافيان كما يعتبرهما أهل المعقول في الأشياء الحسيّة، فكلّ ذنب كبير بالنسبة إلى ما تحته صغير بالنسبة إلى ما فوقه، لكن الأقرب والمفهوم من قوله تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾**. ومن الأحاديث العادّة للكبائر كونها متمايزة بالذات وإليه ذهب الجمهور، لكن بعضهم ذهبوا إلى تعيينها بتعريف كلّي مثل إن الكبيرة ما يشعر بقلّة الإكتراث بالدين، أي لقلّة المبالاة به، ومثل أن يقال الكبيرة ما توعّد عليه الشارع بخصوصه، وعلى هذين التعريفين تكون الكبائر كثر تكاد لا يضبط، سيّما على التعريف الأوّل فإنه لا يكاد تتحصل به الكبائر، لأن الإشعار بقلّة الإكتراث بالدين لا يخلو عنه كلّ ذنب فيقبل هذا المعنى الشدّة والضعف، فيرجع إلى معنى إضافي يتغير بالنسبة. وبعضهم ذهبوا إلى تعيينها بالعدد، فاقتداؤهم في هذا المعنى بالأحاديث الواردة في

---

(1) أبو المعالي عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه، الجويني الفقيه الشافعي، الملقب ضياء الدين المعروف بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، صنف في كل فن: منها نهاية المطلب في دراسة المذهب، له إجازة من الحافظ ابن نعيم الأصبهاني، من تصانيفه «الشامل» من أصول الدين، و«البرهان» من أصول الفقه «تلخيص القريب» و«الارشاد»... ولد في 8 محرم سنة 419. وتوفي في ربيع الأول سنة 478هـ، وقد أوردناه سابقاً.

(2) سورة النور: الآية 39.

تعديد الكبائر، ففي رواية ابن عمر رضي الله عنهما: «إنها الشرك بالله وقتل النفس بغير الحق وقذف المحصنة، والزنا، والفرار من الزحف، والسحر، وأكل مال اليتيم، وعقوق الوالدين المسلمين، والإلحاد في الحرم - وفي رواية أبي هريرة رضي الله عنه أكل الربا، وفي رواية علي رضي الله عنه السرقة وشرب الخمر»[1]، فيكون إثني عشر ذنباً إجتنابها يكفّر الصغائر بدلالة قوله تعالى: **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم﴾**[2] ويكفّرها التوبة والتوبة في اللغة الرجوع، وفي الشرع الرجوع من الخلاف إلى الوفاق ومن المعصية إلى الطاعة. ولا يتمّ إلا ثلاثة أمور تحلّ بالفعل عن الذنب، وندم على ما مضى من فعل الذنب، وعزم أن لا يعاود إليه فيما استقبل. ولا بدّ أن يكون الندم على الفعل والعزم على الترك لأجل كونه معصية قبيحاً عند الله، وإلاّ فالندم لغرض آخر فقط من غير أن يكون متجه الشرعي موجباً للندم ليس بتوبة، لكن لزوم العزم عند الإقتدار فإنّ العاجز لا يتصوّر في حقّه العزم، ومع ذلك توبة مقبولة. فاللازم في حقه العزم على ترك ما في قدرته من أمثال ما تاب عنه وما فوقها. والحقّ أن التوبة هو الندم الصادق، وذلك يستلزم التحلّي والعزم وقوله تعالى: **﴿نصوحاً﴾**[3] في قوله تعالى: **﴿توبة نصوحاً﴾**[3] إشارة إلى صدق الندم فإنه إذا صدق يكون ناصحاً ومانعاً عن الوقوع في المعصية البتة. لكن شرطوا في تحقّق التوبة القدرة إمّا على الذنب الذي يراد بالتوبة عنه عينها أو مثلها أو ذنب فوقها. فإن المجبوب الذي تاب عن الزنى تصحّ توبته لقدرته على مثل الزنى، وما هو فوقه كقتل النفس، وإن لم يكن يقدر على عين الزنى والمحتضر الذي بلغت روحه الحلقوم، وعجز جوارحه عن الأفعال وقلبه عن الإنكار بمشاهدة الأحوال ومعاينة الأهوال فتوبته غير مقبولة، إذ هي توبة اليأس كأمان اليأس، فهذا الحال وإن كان آخر الحياة لكنه ملحق في الحكم بالموت، فكما لا يقبل التوبة والإيمان بعد الموت فكذا في هذا، قال الله تعالى: **﴿وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفّار﴾**[4]، فقد سوّى

---

(1) صحيح مسلم، إيمان، رقم الحديث 44 - 45، وكما ورد ما ذكر أبو هريرة ولكن لم ترد رواية علي رضي الله عنه.

(2) سورة النساء: الآية 31.

(3) سورة التحريم: الآية 8.

(4) سورة النساء: الآية ١٨

سبحانه بين من تاب في حالة الإحتضار وبين من مات على الكفر في انتفاء التوبة عنهما وعدم قبولها. وما قبل هذا الوقت أي وقت حضور الموت هو وقت القبول وهو المراد من القريب في قوله تعالى: **﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب﴾**[1] **﴿فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم﴾**[2]، وهذه الآية وكذا قوله: **﴿حتى إذا جاء أحدهم الموت قال ربّ ارجعُونِ * لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت كلاّ إنها كلمة هو قائلها﴾**[3] أي هو قول مجرّد لا فائدة في تكلم ولا يرجى قبوله، وكذا قوله تعالى: **﴿وأنفقوا ممّا رزقناكم من قبل أنْ يأتي أحدكم الموت فيقول ربّ لولا أخرتني إلى أجلٍ قريبٍ فأصَّدَّق وأكن من الصالحين﴾**[4] يدلّ على عدم قبول التوبة حين حضور الموت ومعاينة الأهوال، وعليه الجمهور من علماء الحنفيّة والشافعية والمالكية من المعتزلة وأهل السنّة. ولعلّ السبب في عدم القبول وقت الحضور والقبول قبله أنّ التكليف ثم القبول مناطهما الإختيار، والإختيار في وقت الإحتضار، بل فيها الندم يلزم بالإضطرار. وورد في الفتاوى الفرق بين إيمان اليأس وتوبة اليأس، بالقبول في الثاني دون الأول، بناء على أنّ الإيمان عود من المخالفة الكلية إلى الوفاق بخلاف توبة المذنب فإن الإيمان الذي هو رأس الطاعات وأصل المواقعات صلة بين المذنب وربه وسيّئة متحقّقة من العبد إلى المعبود. فأمر التوبة بعد الإيمان أسهل وإلى القبول أقرب، ولا كذلك إيمان اليأس فإنه ابتداء معرفة وإنشاء نسبة بعدما لم يكن رأساً وقبل أن يتحقّق إثر وصله ما قطعا. ألا ترى إنّ الكفر لا رجاء لمغفرته ولا مطمع لزوال عقوبته أبداً سرمداً، إن لم يتب عنه صاحبه ومات عليه بخلاف المعصية، وإنْ كانت كبيرة فإن الله يغفرها بعد الموت لمن شاء بفضله وبشفاعة الشافعين بإذنه، ومعلوم أن وقت حضور الموت أقرب من وقت حلول الموت وشفاعة العاصي لنفسه بنفسه بالندم الصادق، والإستغفار أقوى من شفاعة الغير فتكون توبة المذنب وقت حضور الموت أقرب إلى القبول من شفاعة الغير وقت الحلول، مع أن شفاعة الشفعاء لا تلزم اختصاصه بيوم

---

(1) سورة النساء: الآية 17.

(2) سورة البقرة: الآية 160.

(3) سورة المؤمنون: الآيتان 99 ـ 100. ولقد جاءت: ﴿حتى إذا جاء. . .﴾.

(4) سورة المنافقون: الآية 10.

القيامة، بل يجوز ويهون وقت الخروج من الدنيا، فيكون ذلك الوقت وقت اجتماع الأسباب والله مفتّح الأبواب. ولعمري هذا كلام حسن واعتبار لطيف مستحسن خير بشارة للمؤمنين، ولطف إشارة لألطاف ربّ العالمين. ويؤيده إطلاقات بشارات القرآن المبين من قوله تعالى: **﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات﴾**[1]. **﴿قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم﴾**[2] أقول وأما دلالة الآيات الثلاث على عدم القبول فليست بقطعية. أمّا الآية الأولى فيمكن حمل التوبة فيها على التوبة عن الكفر بقرينة قوله تعالى: **﴿يعملون السوء بجهالة﴾**[3] فإن الجهل هو الكفر والتوبة عن الذنب عام حكمة على عامل السيئة العالم بأنّها معصية، فلا وجه لتخصيصه بالعامل عن جهالة، بل العامل عن جهالة معذور في أكثر الأمر، والتوبة إنما هي للعامل عن علم غالباً. فالأقرب أن تكون التوبة المذكورة هناك هي التوبة عن الكفر ويؤيّده قوله بعده: **﴿ولا الذين يموتون وهم كفار﴾**[4] فيكون عطفاً لمن مات على الكفر غير معاين للأمر إلى أن يموت على من آمن إيمان يأس وقت حضور الموت. وأمّا الآية الثانية فالأظهر أن قوله تعالى: **﴿كلاّ إنها كلمة هو قائلها﴾**[5] ردع لقول الحاضر الموت **﴿ربّ ارجعون * لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت﴾**[6] لا نفي لقبول توبته، فإن الرجوع بعد ذلك خارجة عن العادة الإلهية ومخالفة للحكمة، فالردّ راجع إلى طلب الرجوع لا إلى التوبة، وأما الآية الثالثة فلا دلالة فيها على عدم قبول التوبة ظاهراً، وإنّما دلالتها على تحسّر تارك الإنفاق المفروض على التأخير إلى الأجل القريب لأن يتدارك ما فرط منه ويقضي ما فات. وهذا التحسّر ليس من لازم عدم قبول التوبة، فإن تارك الفرض حطّ درجته وإن غفر عن المطيع فللتحسّر مجال واسع بعد الغفران أيضاً.

ولو سلّم فالإنفاق بعدما وجب وتعلّق به حق الغير لا يتم عنه التوبة لمجرد الندم من غير إرضاء لخصوم، ولا كذلك حقوق الله. وورد في بعض

---

(1) سورة الشورى: الآية 25.
(2) سورة الزمر: الآية 53.
(3) سورة النساء: الآية 17.
(4) سورة النساء: الآية 18.
(5) سورة المؤمنون: الآية 100.
(6) سورة المؤمنون: الآيتان 99 ـ 100.

الكتب في منع دلالة الآية الأولى أن عدم القبول لتقييدهم التوبة بحال العجز بقولهم إنّي تبت الآن على أن يكون الآن ظرفاً وقيداً لرجوعهم، غير مطلق رجوعهم بل مقيّداً بحال عجزهم ذاك، لكن الظاهر أن حال حضور الموت ومشاهدة الأحوال ومعاينة يأبى عن هذا التقييد والرجوع في الحال، مع العزم في المآل. فالآن طرف لأحداثهم التوبة لا قيد لرجوعهم فالحق في الكلام ما تكلمنا وقبول التوبة واجب عقلاً عند المعتزلة، لأن غاية مقدور المذنب الرجوع والتوبة؛ وقد أتى به التائب وبذل الجهد بالقدر الوسع فما بقي منه تقصير وتفريط. والعقاب إنما يكون للتقصير لا غير؛ وأيضاً، التكليف ما ارتفع عن العاصي بعصيانه بل هو باق في حقه، ولا يتحقق إلاّ بتعريض الثواب؛ ولا طريق للثواب بعد المعصية غير سقوط العقاب المستحق بالمعصية؛ ولا طريق للسقوط غير التوبة. فوجب قبول التوبة ليصحّ تكليف العاصي.

ويمكن أن يجاب عن الأوّل بأن العقاب يجوز أن يكون في مقابلة التقصير السابق، وإن بذل الوسع في اللاحق عن الثاني بأنّ صحة التكليف بالرجوع وترك المعاودة إلى المعصية والاجتناب عن أمثالها لا ينافي العقاب للذنب السابق.

ومنهم من احتج على عدم الوجوب بتضرعات التائبين في قبول توبتهم، فلو وجب لما احتجّ إلى التضرعات. والجواب أن ذلك لتحقيق حقيقة التوبة: شرائطها وآدابها؛ أو بتدارك ما فات من انحطاطهم عن درجة الرضاء إلى درجة المغفرة.

والحق أن القبول واجب لكن لا عقلاً بل فضلاً من الله ووعداً لما ورد في هذا الباب من النصوص الظاهرة الدلالة عليه؛ مثل قوله تعالى: **﴿وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات﴾**[1]، وتوصيفه سبحانه نفسه **﴿وأنا التوّاب الرحيم﴾**[2]، وإعلام لنا غاية لطفه ونهاية كرمه؛ فإن قبول الاعتذار والصفح عن زلة الخاطئين من شيم المحسنين ومكارم الأكرمين، حتى يعدّ

---

(1) سورة الشورى: الآية 25. وردت صحيحة **﴿يعفو﴾**.

(2) سورة البقرة: الآية 160.

خلافه خلاف الكرم، فكيف في أكرم الأكرمين ومولى جميع النعم؛ ومن الدلائل قوله تعالى: **﴿توبوا إلى الله توبة نصوحاً عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم﴾**[1]. فإن عسى كلمة اطماع وإرجاء، فالله أكبر من أن يعد ويطمع عبده ثم يخيبه ويحرمه؛ والأحاديث كثيرة مثل قوله: «التائب من الذنب كمن لا ذنب له»[2]. وورد في الأحاديث القدسية: «من تقرّب إليّ شبراً تقرّبت إليه ذراعاً ومن تقرّب إليّ ذراعاً تقرّبت إليه باعاً ومن أتاني يمشي أتيته هرولة»[3].

وبالجملة ما أعلمنا الله بأقواله وأفعاله وسائر معاملاته المعلومة مع عباده دليل قاطع عند أولي البصائر بقبول توبة عباده ومغفرة مزلاتهم عند اعتذارهم؛ سيّما بعد أمرهم بها ووعدهم عليها. وأمّا وجوب التوبة على العاصي فمتفق عليه، لقوله تعالى: **﴿توبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون لعلّكم تفلحون﴾**[4] **﴿وتوبوا إلى الله توبة نصوحاً﴾**[5]. وعموم الأمر يدل على عموم الزلّة، على كلّ زلّة ما، لكلّ مؤمن. واعترضت المعتزلة على أهل السنة بأنّ: المؤمن المواظب للطاعات، المجتنب عن المعاصي والسيئات، الزاهد في الدنيا، الراغب في الآخرة، العارف للحق وصفاته، المطّلع على دقائق العلم وخفيّاته؛ والمصدّق التارك لجميع الفرائض والواجبات، المصرّ على ارتكاب الكبائر وانتهاك الحرمات، المنهمك في أنواع الفسق والفساد، المعرض عن الإقبال إلى الله والآخرة، المشتغل بالملاهي والأوزار، المتعطّل عن الاعتبار والاستغفار؛ حكمها واحد عندكم. وهو أن يفوّض أمرهما إلى المشيئة إن شاء عذّبه وإن شاء عفى عنه. وهذا خروج ظاهر عن قاعدة العدل والإنصاف، وميل إلى الجور والاعتساف، تحكّم بارد وجهل فاحش. والجواب أنه نقمة لكنّ فضاء هذا الحكم متسع يسع مراتب شتى ودرجات كثيرة بعضها فوق

---

(1) سورة التحريم: الآية 8.

(2) سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، ج 2، باب ذكر التوبة، رقم الحديث 4250، ص 1420. وورد أيضاً في: الهندي، علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي، كنز العمال في سنين الأقوال والأفعال، ص 207 وما بعد، رقم الحديث 10174/ 10175/ 10176/ 10428.

(3) ابن حنبل، مسند، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، مج 3، ص 40. ورد «من تقرب إلى الله».

(4) سورة النور: الآية 31. وردت صحيحة (ايها).

(5) سورة التحريم: الآية 8.

بعض. فالأوّل مع أنه مشترك مع الثاني في الحكم المذكور، فيختصّ دونه بفضائل كثيرة وخصائل حميدة في الحال وفي المآل.

أمّا في الحال، فإنه مكرّم بكرامات ظاهرة وباطنة، ومهدي لهدايات أخرى، كما قال تعالى: **﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾**[1]؛ منسلكون في مسلك الأنبياء والمرسلين، ومعدودون من عداد الصديقين الصالحين، سعادتهم ونجاتهم مظنونة، وعقوبتهم وشقوتهم موهومة؛ وبعكسه الثاني في الأحكام المذكورة كلّها. وأمّا في المآل، فالأول، فائزاً فوزاً عظيماً، مرتقٍ إلى أرفع الدرجات، واصل إلى لقاء الأبد. والثاني، ينطفي نور إيمانهم غالباً بسبب ظلمات معاصيهم فيخلد في النار مع الكفار، كما قال تعالى: **﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾**[2].

وإن سلم إيمان بعضهم نادراً بسبب سبق عناية من الله في حقهم سبب استحقاق منه، إما بحسب الفطرة الصافية وإمّا بحسب عمل صالح صدر عنه وقتاً ما، إلى غير ذلك من أسباب السعادات التي لا يحيط بها غير الله؛ فهو معذب طول الدهور زماناً في جهنم وزماناً في القبور ثم مآله إلى أدنى درجة من النعيم.

وإن اتفق كون أحد ممن عصى ربّه ثم تاب أسعد حالاً ممّن لم يعصي أصلاً؛ فذلك لقوة طاعاته في روحانيتها التي هي التوجه الخالص إلى الله. فالاعتبار ليس إلى صور الأعمال وكثرتها؛ بل إلى روحانيتها وقوتها. فكم من عملٍ وقع في ساعة يفضّل على أعمال واقعة في سنة، كما قال عليه السلام: «تفكر ساعة خير من عبادة سنة أو سبعين سنة»[3]. وهذا هو أحد الأسباب في إحباط أهل الحق عن القطع بحال أحد من المؤمنين، وتفويضهم الأمر إلى الله.

---

(1) سورة محمد: الآية 17. وردت صحيحة: **﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾**.

(2) سورة البقرة: الآية 81. وردت صحيحة: **﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك...﴾**.

(3) الجراصي، اسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، تحقيق وتعليق أحمد القلاش، ط 5، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1408هـ - 1988م، ج 1، ص 370. (ورد في لفظ ستين سنة».

فشعارهم أنهم لا ييأسون من روح الله وإن كثرت الذنوب وعظمت الخطايا، **﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾**[1]، وإن لا يأمنوا مكر الله، وإن تضاعفت الحسنات، **﴿فلا يأمن مكر الله إلاّ القوم الخاسرون﴾**[2]. واعتقادهم ما عليه النبي وأصحابه، فمطاعن من طعن عليهم مطعونة، وسهامهم عليهم مردودة. فالعجب منهم أنهم يقرّون باشتراك الفريقين في التصديق الذي هو معرفة الله، وينكرون الاشتراك في حكم تعلق أمرهم بمشيئة الله، مع أنّ إلزامهم لازم عليهم أيضاً من حيث انهم لا يقطعون ببقاء الإيمان حين الخروج من الدنيا مع أن السعادة منوطة به. وكذا حال الكفر والشقاوة فافهم.

ويجوز أن يتوب المذنب عن ذنب دون ذنب، ولم يجوزه أبو هاشم زعماً منه أن الندم المقبر هو ما يكون لقبحه، والقبح مشترك بين الذنوب، فيكون الندم المسبب منه أيضاً مشتركاً. والجواب أن الذنوب متفاوتة في مراتب القبح وإن كانت مشتركة في القبح المطلق. وأيضاً تفاوت الدواعي إلى الذنوب يكفي مخصصاً للندم بالبعض دون البعض. ثم التوبة إن كانت عن ترك الفرائض لا يكفي الندم في تحقّقها بل يلزم القضاء، وفيما أوجب الله فيه الكفارة يجب الكفارة؛ وفي حقوق العباد يجب أداء الحقوق أو الاستحلال. لكن اختلف في أن هذه الأمور داخلة في حقيقة التوبة أو هي واجبات أخرى غير التوبة: قال **إمام الحرمين**[3]: بالثاني فيما أمكن الندم بدون ذلك الأمر إلزاماً، كالندم عند القتل؛ فإنه يجوز تحققه من غير تسليم النفس للقصاص لكن امتناعه عن التسليم ترك واجب آخر فيلزم تداركه بتوبة أخرى أيضاً. بخلاف الغصب، فإنه لا يتصوّر الندم فيه مع الامتناع عن تسليم المغصوب إلى المالك حين ما أمكن. ثم وجوب التوبة على الفور عند المعتزلة حتى يلزم اثم آخر بتأخيره ساعة ثم؛ وثم فالتأخير في كلّ ساعة اثم آخر. والمعتزلة وإن ضيّقوا كل التضييق في أمر الكبيرة حتى سلبوا بها الإيمان؛ لكن وسعوا في أمر التوبة وهوّنوه، حتى قال

---

(1) سورة يوسف: الآية 87. وردت: **﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾**.

(2) سورة الأعراف: الآية 99. وردت: **﴿فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾**.

(3) أبو المعالي، الجويني، الفقيه الشافعي، من تصانيفه «الشامل» في أصول الدين، «البرهان» في أصول الفقه، «العقيدة النظامية»، «الإرشاد»، «تلخيص التقريب»، و«مدارك العقول» لم يتمه. وقد ورد ذكره سابقاً.

عوامهم أنه يكفي فيه التكلم بكلمة الاستغفار؛ وخواصهم أن اعتقاد المسيء أنه أساء، وقصّر توبته وإن لم يتأسف ولم يحزن. واحتجوا عليه بأن أهل الجنة يندمون على التقصيرات، مع أنّ الجنة ليست دار حزن وأهلها ليسوا المحزونين.

**قال رضي الله عنه: والرياء إذا وقع في عمل من الأعمال فإنه يبطل أجره، كذلك العجب.** الرياء اسم من الرؤية، بمعنى الإراءة، وهو إراءة العمل الشرعي للخلق نيلاً من جهتهم نفعاً ما، من مدح أو مال أو غيرهما. وله مراتب متفاوتة في القباحة والشناعة؛ أشنعها تمحيض القصد والنية لجهة الخلق من قصد وجه الله وجهة العبادة أصلاً. وذا يبطل أصل العمل لا أجره فقط، حتى أنه تبطل الفرائض ولا يتأدى به لأن النية شرط في العمل؛ كما قال عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات»[1]. والنية هو قصد العبادة؛ وهذ القسم ليس فيه من قصد العبادة شيء، فقباحته أظهر من أن يحتاج إلى بيان، وأغنى من أن يستدل عليه ببرهان، ودونه خلط النيّة في العمل؛ ابتداء بأن ينوي العامل بعمله أداء فرض أو إقامة نفل، ويتمّ الاركان والسنن الظاهرة والباطنة، لكن يختار العمل بمراوي الناس، مضّمناً في عمله نيل نفع عنهم بوجه من الوجوه بسبب رؤيتهم عمله واعتقادهم صلاحه؛ وذلك هو الشرك الخفي لكونه شركاً للخلق بالحقّ في العبادة المختصة به سبحانه. وهذا هو المراد من الرياء في قولهم: الرياء قطرة الإخلاص. والمشهور فيما بين القوم والمعني من قول الإمام أن الرياء يبطل أجر العمل؛ فإنّ الأوّل يبطل أصله.

واعلم أنّه كما أنّ للإنسان بدناً وروحاً، أي نفساً ناطقة مجرّدة، هو ببدنه من عالم الخلق، وحضرة الشهادة؛ وبروحه من عالم الأمر، وحضرة الجبروت. فكذلك الأعمال التي تسنّده الله بها وشرعها؛ لها ظاهر وباطن

---

(1) ابن ماجة، سنن، كتاب الزهد، باب النية، ج 2، ،ص 1413، رقم الحديث 4227. وورد أيضاً في: جامع صحيح البخاري، كتاب الإيمان والنذور، باب النية، ج 8، ص 252، رقم الحديث 63. أيضاً في كتاب الحيل، باب في ترك الحيل، ج 9، ص 40، رقم الحديث 1 ـ مسلم، صحيح مسلم، كتاب الامارة، باب إنما الأعمال بالنيات، مج 3، ص 1515، رقم الحديث 1907 ـ السيوطي، جلال الدين، سنن النسائي، كتاب الإيمان والنذور، باب النية في اليمين، ج 7، ص 130.

وصورة ومعنى. أمّا ظاهره فمعلوم؛ وأمّا باطنه ومعناه فالنية والتوجه إلى الحق، أي توجه وجه القلب إلى وجه الله.

فكما أن النفس الإنساني أشرف أجزاء الإنسان وبه قوام البدن وبقاؤه؛ إذ بانقطاع علاقة البدن عنه يعفن سريعاً ويتفتّت، فكذلك صور الأعمال أعراض لا يقبل البقاء ويسرع إليها الفناء؛ إلا أن يتجسّد بقوة روحانيتها ويتمثل بخلوص نياتها. فيرفع على أيدي الحفظة حتى يجوز حجب السموات إلى سدرة المنتهى، فيبقى مخزوناً محفوظاً إلى يوم القيامة حتى يتمتّع بها العامل أبداً. وإلى هذا أشار قوله تعالى: ﴿**إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**﴾[1].

فكما أنّ باطن الإنسان أشرف من ظاهره، فكذلك باطن العمل أشرف من ظاهره؛ وبه بقاء العمل وقبوله وارتفاعه وادخاره وتمتّع عامله به. وإلى هذا المعنى أشار عليه السلام بقوله: «إن في جسد ابن آدم لمضغة، إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه: ألا وهي القلب»[2].

فإن النفس الإنساني مجرّد، ليس بجسم ولا جسماني؛ إلاّ أن يعقد أولاً بالمضغة المذكورة لكونها ألطف الأعضاء، وبرسالتها يتعلق سائر الأعضاء؛ ولذلك عبّر عنه النبي بالمضغة. وإذا ثبت أنّ النفس أشرف ما في الإنسان، فعمله أشرف الأعمال: وهو النية والتوجه المذكوران، ولذلك ما اعتبر الشرع العمل بلا نيّة. وقال عليه السلام: «الأعمال بالنيات﴾[3]. وأمر الله عباده

---

(1) سورة فاطر: الآية 10.

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، ج 1، ص 35، رقم الحديث 51. وقد ورد (إلا أن في الجسد لمضغة...) ـ سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب الوقوف عند الشبهات، ج 2، ص 1318، رقم الحديث 3984 ـ مسند أحمد ابن حنبل، مج 4، ص 270 ـ صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، مج 3، ص 12190، رقم الحديث 1599.

(3) صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب الأعمال بالنية، ج 1، ص 37، رقم الحديث 53 ـ صحيح مسلم، كتاب الامارة، باب إنما الأعمال بالنيات، مج 3، ص 1515، رقم الحديث 1907 ـ سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، باب النية، ج 2، ص 1413، رقم الحديث 4227 ـ سنن النسائي، كتاب الإيمان والنذور، باب النية في اليمين، ج 7، ص 130.

بالإخلاص، كما قال: ﴿مخلصين له الدين﴾[1]. وهذا الرياء لا يبطل أصل العمل بالكلية؛ بل يبطل ويضعف أجره؛ فإن العامل يثاب بقدر نيّته، وتوجّهه إلى الله، لكن لا ينال أجر الإخلاص؛ بل ينقص من أجره مقدار ما أشرك فيه غير الله، بناء على ﴿إنّا لا نضيع أجر من أحسن عملاً﴾[2]. فإن التوجّه إلى الله فيه، وإن لم يكن خالصاً، لا شك أنه إحسان؛ لكن لا يخلو عن أن يكون مظنة الغضب الإلهي؛ من حيث تضمّنه سوء الأدب من جهة الإشراك بالله غيره في العبادة التي اختصّها الله تعالى لنفسه. وما ورد بقبحه من الآيات والأحاديث؛ فلهذه الجهة قال الله: ﴿ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾[3] وقال رسول الله: «قال الله تعالى: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل فلا أشرك فيه معي غير تركته وشركه»[4]. وفي رواية «فأنا منه بريء هو للذي عمله»[5]. عن أبي سعيد بن أبي فضالة[6] عن رسول الله صلّى الله عليه وسلم: «إذا جمع الله الناس يوم القيامة لا ريب فيه نادى مناد من كان

---

(1) سورة الاعراف: الآية 29، سورة يونس: الآية 22، سورة العنكبوت: الآية 65، سورة لقمان: الآية 32، سورة غافر: الآية 14، 65، سورة البينة: الآية 5.

(2) سورة الكهف: الآية 30 والصحيح ﴿إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً﴾.

(3) سورة الزمر: الآية 29.

(4) سنن ابن ماجة، الزهد، باب الرياء والسمعة، ج 2،، ص 1405. ورد (قال عز وجل: أناأغنى الشركاء عن الشرك. فمن عمل لي عملاً أشرك فيه غيري، فأنا منه بري وهو للذي أشرك) رقم الحديث 4202 ـ صحيح مسلم، الزهد، والرقائق، باب من أشرك في عمله غير الله، ج 4، ص 2289، رقم الحديث 2985 ـ مسند أحمد بن حنبل، مج 2، ص 301، وورد (أنا خير الشركاء. . .).

(5) مسند أحمد بن حنبل، مج 2، ص 301. أيضاً في صحيح مسلم، الزهد، ص 2289، رقم الحديث 2985. ابن ماجة كتاب الزهد، باب الرياء والسمعة، ج 2، ص 1405. ورد (هو للذي أشرك).

(6) هو أبو سعيد بن أبي فضالة الحارثي الأنصاري، له صحبة، يعد من أهل المدينة، حديثه عن عبد الحميد بن جعفر عن أبيه عن زياد بن عيناء عن أبي سعيد بن فضالة الأنصاري، وكان من الصحابة. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا كان يوم القيامة جمع الله الأولين والآخرين ليوم لا ريب فيه. نقل عن ابن عبد البر النمري القرطبي، أبي عمر يوسف بن عبد الله، كتاب الاستيعاب في معرفة الأصحاب، الطبعة الثانية، الهند، دائرة المعارف النظامية، 1326هـ، ج 2، ص 692.

أشرك في عمل عمله لله أحد، فليطلب ثوابه من عند غير الله فإنّ الله أغنى الشركاء عن الشرك»[1]. فأمر هذا المرأى متردّد بين أن يعامله الله بلطفه ويعطي له أجراً ما بقدر نيّته وتوجّهه إلى الله؛ وبين أن يعامله بغيرته فيردّه عن باب رحمته بشأمة شركه الخفي وسوء أدبه. ودون هذه الرتبة من الرياء أن يدخل قلب العامل شيء من جهة نظر الناس إلى عمله والتفاتهم إليه؛ بعدما بدأ العمل على وجه الإخلاص والتوجّه الخالص، فهذا أضعف مراتب الرياء. وهي وإن كانت منحطة عن درجة محض الإخلاص بكثير، لكن في مظنّة أن يعذر ويتخلّص عن قريب إلى الإخلاص. وما ورد عن النبي عليه السلام، عن رواية أبي هريرة من أنه قال: «قلت يا رسول الله، بينا أنا في بيتي، في مصلاي، إذ دخل عليّ رجل فأعجبني الحال التي رآني عليها فقال رسول الله: رحمك الله يا أبا هريرة؛ لك أجران: أجر السرّ وأجر العلانية»[2]؛ إشارة إلى ما قلنا، لكن يحتمل أن أمر إعجاب أبي هريرة من جهة اقتداء الرائي به في الدين ويؤيّده قوله أجر العلانية.

وأما ما روي في سبب نزول قوله تعالى: ﴿**فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربّه أحداً**﴾[3]؛ من «أن صدراً بن زهير[4] قال لرسول الله صلّى الله عليه وسلم: إني لا أعمل العمل لله فإذا اطّلع عليه أحد سرّني. فقال إن الله لا يقبل ما شورك فيه»[5]. فنزلت هذه الآية تصديقاً له. فلعل المراد بالقبول القبول التام، الذي يختص بالإخلاص

---

(1) سنن ابن ماجة، كتاب الزهد، باب الرياء والسمعة، ج 2، ص 1406، رقم الحديث 4203. ورد (إذا جمع الله الأوّلين والآخرين. . .).

(2) سنن ابن ماجة، الزهد، باب الثناء الحسن، ج 2، ص 1412، رقم الحديث 4226. ورد (عن أبي هريرة قال: قال رجل: يا رسول الله إني أعمل العمل، فيُطّلَعُ عليه، فيعجبني؟ قال: «لك أجران: أجر السر وأجر العلانية»). الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، كتاب الزهد، باب عمل السر، ج 4، ص 5940، رقم الحديث 2384.

(3) سورة الكهف: الآية 110.

(4) لم أجده.

(5) ورد عن أبي هريرة قال: قال رجل: «يا رسول الله الرجل يعمل عملاً يسره فإن اطلع عليه أعجبه؟ فقال رسول الله: «له أجران: أجر السر وأجر العلانية».

اللائق بالخواص من أصحاب النبي المشهود لهم بالخلاص.

وللرياء مرتبة خفيّة دون هذه المراتب، وهو أنّ لا يشرك العامل في عمله غير الله، ولا يقصد اطلاع أحد على عمله؛ بل يجد في إخفائه عنهم، ويقصّر طلبه على الله؛ لكن لا يكون طلبه منه وجه الله بل أمراً من أمور دنياه. وإلى هذه المرتبة إشار النبي ﷺ بقوله: «فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله، فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه»[1]. فهذا الرياء يبعد جريانه في الفرائض، وأكثر جريانه يكون في النوافل، وهذا الرياء يسمّى الرياء في طلب الأجر، كما أن الأوّل يسمّى الرياء في العمل. وهذا بعيد من المعنى اللّغوي للرياء، إذ لا يقصد فيه رؤية الغير إلاّ أنه يشارك المعنى الاصطلاحي له في إشراك طلب أمر الدنيا؛ لطلب وجه الله في العبادة التي شرعت لطلب وجه الله تعالى. فعلى هذا، طلب أمر الآخرة أيضاً رياء بالنسبة إلى طلب وجهه الباقي ولقائه **﴿قل كلّ يعمل على شاكلته﴾**[2]. وفي باب الاحتراز عن الرياء والتحقق بحقيقة الإخلاص أسرار خفيّة ورتب دقيقة، قد فصّلها الإمام **حجة الإسلام** في كتبه، خصوصاً في إحيائه، أحسن الله مجازاته وأتم مكافأته.

وأما العجب فهو استحسان العمل واعتقاد أنّه خال عن النقص والزلل، فيكون تزكية للنفس الخسيس، وتهمة على الله القوي العزيز، بادعاء أداء حقه مع عظمته وعلوّ شأنه؛ بحقارة النفس وخساسته، ومع سماعه قول النبي: «ما عبدناك حق عبادتك»[3] مع جلالة قدره في منصب رسالته فيكون مبطلاً للأجر؛ بل موجباً للطرد والزجر.

---

(1) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الأعمال بالنية، ج 1، ص 37، رقم الحديث 53. سنن ابن ماجة، الزهد، باب النية، ج 2، ص 1413، رقم الحديث 4227. سنن النسائي، كتاب الإيمان والنذور، باب النية في اليمين، ج 7، ص 13. صحيح مسلم، كتاب الامارة باب إنما الأعمال بالنيات، مج 3، ص 1515، رقم الحديث 1907.

(2) سورة الاسراء: الآية 84.

(3) ورد (سبحانك ما عبدناك حق عبادتك) رواه الطبراني في الأوسط وفيه عروة بن مروان قال الدارقطني ليس بقوي في الحديث. راجع: الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحرير العراقي وابن حجر، كتاب البعث، باب احتقار العبد عمله، ج 10، ص 358.

**قال رضي الله عنه: «والآيات للأنبياء والكرامات للأولياء حق»**. قالت الفلاسفة إنّ الفياض تام قدرته أزلاً أبداً لا نقصان فيه من جهة المؤثريّة والأمر يتوقع حصوله له بعدما لم يكن. فالآثار الحادثة من الصور والأعراض ليس حدوثها وتأخرها عن الأزل إلاّ لقصور استعداد الهيولي والمحلّ عن قبولها. فإذا الحمل استعداد المحلّ لشيء من الصور النوعية والإعراض يمتنع تخلف ذلك الشيء عن حصوله كمال الاستعداد له البتة لامتناع تخلّف المعلول عن علّته التامة. ثم إنهم جعلوا للصور النوعية اقتضاءات وتأثيرات في موادها ومواد غيرها، يمتنع تخلّف تلك التأثيرات عن تلك الصور النوعيّة؛ وسمّوها بالطبائع، وتأثيراتها بالأفعال الطبيعية. وجعلوا هذه التأثيرات إعدادات للمواد لقبول صور وأعراض؛ مثلاً: إن طبيعة النار تقتضي كيفية الحرارة في نفس مادّته، والإحراق في مادة المحاور المستعدّ له، واستعداد قبول صورة الهواء في الماء المحاور له. مثلاً، وصورة النار في مادة الدّهن والخشب؛ بحيث يمتنع تخلّف هذه المقتضيات عن طبيعة النار بعضها بمحض تأثيرها، وبعضها بتأثير الفياض بعد إعدادها. فلمّا أسندوا للطبائع الآثار والأفعال على أن تكون هي عللاً لها، أنكروا الآيات الخارقة للعادات المخالفة لاقتضاء الطبائع. فأوّلوا ما نطق به القرآن من معجزات الأنبياء تأويلاً باردة، حتى قالوا إنّ المراد بإحياء الموتى إفادة العلم، وإزالة الجهل عن القلوب. ويتلقّف عصا موسى ما صنع السحرة إبطال الحجّة الالهية الظاهرة على يده بشبهات الجاحدين. وتكون النار **﴿برداً وسلاماً على إبراهيم﴾**[1] كون أذيات الكفرة سبباً في حقّ ابراهيم عليه السلام لبرد اليقين، ومقامات التمكين، وسلامة له عن آفات الدنيا والدين. وهذه التأويلات الباردة خارجة عن جميع القوانين العربية والشرعيّة.

أما العربية، أمثال هذه القصص المطوّلة، لو احتملت التأويل انسدّ باب دلالة الكلام على المعاني، وارتفع فهم المعاني عن الألفاظ بالكلية. وأما الشرعية، فلأنّ الإجماع من علماء الأمة منعقد على أن المراد من تلك الآيات ظواهر معانيها؛ بل أمثال القصص المذكورة ثابت صدقها بالتواتر. ثم إن دعوى الفلاسفة في كون الطبائع عللاً، مؤثرة للآثار المذكورة وترتّب تلك

(1) سورة الأنبياء: الآية 69.

الآثار عليها ترتّباً عقلياً. بحكم محض لا دليل يعتدّ به لهم عليه. وإنما تعويلهم في ذلك على الدوران وهو لا يستلزم العلّية الحقيقية، مع أن ما ذكروه مبني على أصل الإيجاب. وقد تبين فساده، وتحقق الإرادة والاختيار، فالأقرب على هذا الأصل والأوفق للعقل والنقل أن يكون الفاعل في الأرض والسماء هو الله وحده. وما ترتّب عليه الآثار العلويّة والسفلية، في الظاهر أسباباً عادية،: أجرى الله عادته على إدارة تلك الآثار على تلك الأسباب الحكمية لا يطلع على دقائقها إلاّ هو، ولا يحيط بأسرارها إلاّ علمه. ولو سلّمنا أنّ تلك الترتّبات عقلية، فلا يلزم حينئذٍ أيضاً نفي الإعجاز لأن الأسباب منها ظاهرة شائعة، ومنها نادرة خفية؛ كحدوث الضفادع بطريق التوالد في الجوّ أحياناً، وحياة الشعر أو إذا مكث في الماء زماناً طويلاً. وأعجب وأندر منها يروى ويرى كثير من الحوادث؛ فلم لا يجوز أن تكون قوة نفس النبي وقربه المعنوي إلى الفيّاض بحسب استعداداته الفطرية وعلومه اليقينية وأعماله الزكية من جملة تلك الأسباب الموجبة لما صدر عنه من الأمور العجيبة، والحوادث الغريبة، من تصرّفاتها في الموادّ الأرضية، بل السماوية أيضاً؛ مثل: شقّ القمر وحبس الشمس، على ما روي عن نبينا عليه السلام.

وأما اطلاع النبي على تلك المغيبات، وشهوده الملك، وتلقيه من الوحي؛ فلا وجه لاعتقاد امتناعها؛ بل لاستبعادها. فإنّ النفوس الإنسانية أكثرها له اتصال عند المنام بالمبادىء العليّة المنتقشة فيها صور المعاني الكلية والعوالم العلويّة. فينتقش فيها أيضاً بطريق الانعكاس من تلك المبادىء كانعكاسات الصور الحسيّة من بعض المرايا المتحاذية إلى بعضها، فتحتاج بعض تلك المعاني إلى التغيير لتصرف القوة المتخيّلة في تلك المعاني بمحاكاتها في صور أشياء مناسبة لها؛ لكن لا بمناسبة قريبة جداً. فتنطبع تلك الصور في الحس المشترك، فتصير كأنها مشاهدة مرتّبة، وبعضها لا يحتاج إلى التعبير لشدة مناسبة بين الصورة المحاكية وبين المعاني المحاكاة؛ بل لعدم المغايرة غير الكليّة والجزئية. فإذا اتفق هذا الاتصال لأكثر النفوس في المنام فلا يبعد أن يتّفق للأنبياء مثله، وإشدّ وأعلى منه انكشافاً في اليقظة لصفاء باطنه، وكمال استعداده وانجذابه إلى الحضرة الأحديّة؛ وإعراضه عن المشاغل الحسيّة والرذائل البهيمية، فيتّصل بالمبادىء العليّة ويشاهدها بالبصيرة القلبية، ويحاكيها بالقوة المتخيلة بالصور الحسنة الحسيّة. ويحاكي

أيضاً ما يتلقى منها من المعاني اللطيفة الكلية بصور الألفاظ والكلمات البليغة الفصيحة؛ كل ذلك بإلهام إلهي، ووحي سماوي، وإلقاء سبحاني، وترتيب رحماني. فالجاحدُ لاحدٌ، والمكابر معاند. واعلم أن ما قررناه ههنا ليس هو بعينه قاعدة الإسلام وقانون الشرع في الوحي، والإرسال، والإعجاز، والإنزال؛ لكن ذلك كلام على طريقتهم؛ إلزاماً على قواعدهم، حسماً لشبهتهم، وتنبيهاً لهم على عنادهم.

وأما الكرامة فهي أمر خارق للعادة، ويظهر على يد محقٍ في العلوم والأعمال غير مدّع للنبوة؛ وبالقيد الأخير يمتاز عن المعجزة الظاهرة على يد مدّعي النبوّة وبظهوره على يد المحقّ. يمتاز عن السحر، فإنّ السحر باطل، والسّاحر مبطل. وكذلك المكر والاستدراج.

وأما الإرهاص الذي هو أمر خارق للعادة الذي ظهر على يد النبيّ قبل نبوته فهو من قبيل الكرامة. وبالجملة، الكرامة ما ظهر على يدّ الوليّ من الخوارق؛ والولي فعيل من ولي يلي إذا قرب؛ فيكون بمعنى القريب، إذ هو عبد قرّبه الله تعالى إلى ساحة مقدسه، وحضرة أنسه، بتهذيب أخلاقه، وتزكية أعماله، وتخصيصه بالعلوم اللّدنية، والمعارف الذوقية. والولي يستعمل بمعنى الصديق، ويستقيم أيضاً هنا هذا المعنى؛ وكذا الوليّ من الولاية بمعنى التصرف فإنهم يتصرّفون في العالم بإذن الله، وهم قيام العالم في الحقيقة. فإنّ البدن الإنساني، كما أنه لا قيام له إلا بالروح، فكذلك بدن العالم الكليّ لا قيام له إلاّ بنفوس الكمّل من العارفين بالله، المشاهدين لتجليّاته. وإلى هذا المعنى يشير قول النبي ﷺ: «لا تقوم الساعة وعلى وجه الأرض من يقول: الله»[1]. فإن المراد ليس القول المجرّد، وقيل قد يصدر من عوام المسلمين أمر خارق للعادة، تخليصاً لهم من المحن؛ ويسمى معونة. ولذا قالوا الخوارق أنواع أربعة: معجزة وكرامة، ومعونة، وإهانة. أقول ما سمّوه معونة، هو قسم من الكرامة. فإنّ من ضَيَّقَتْهُ المحن يتوجه إلى الله توجهاً

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب ذهاب الإيمان آخر الزمان، ج 1، ص 131، رقم الحديث 234، لكنه ورد «لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله، الله»، «لا تقوم الساعة على أحدٍ يقول: الله، الله». سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في اشراط الساعة، ج 4، ص 492، رقم الحديث 2207.

خالصاً عن قلب قد يفرغ بسبب المحنة عن المشاغل البدنيّة والعلائق الدنيوية، فيحصل له في ذلك الوقت بسبب ذلك التوجّه قرب روحاني إلى الحضرة السبحانية؛ وبسبب ذلك القرب يظهر منه ما يظهر، فيكون متصفاً بالولاية والقرب، لكن لعدم تمكّنه في ذلك المقام يسقط بعد زوال السبب عن ذلك المقام؛ فيلحق بالعوام. لكن ساعتئذٍ فيؤمن أهل الولاية وجمهور المسلمين على جواز الكرامة ووقوعها. أما الجواز فيكفي في ثبوته عدم الدليل على الامتناع، ثم دليل الوقوع تحقّقه وتقرره. وأما الوقوع فيدل عليه ما دلّ النص من القرآن عليه من **قصة مريم وولادتها مع عيسى**[1] عليه السلام؛ على خلاف ما هو المتعارف، ومن أنها **﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً﴾**[2]. ومن **قصة أصحاب الكهف**[3] ولبثهم فيه مدداً متطاولة بلا طعام ولا شراب. **وقصة آصف**[4] وإيتيانه عرش بلقيس[5] **﴿قبل أن يرتد إليك طرفك﴾**[6].

وحمل المعتزلة المنكرون للكرامات بعض هذه القصص إلى الإرهاصات، وبعضها إلى المعجزات، مثلاً قالوا قصة مريم إرهاص لعيسى أو معجزة لزكريا، وقصة آصف لسليمان، وقصّة أصحاب الكهف لنبي زمانهم. والجواب أن المعجزة ما ظهر على يد النبي أو بأمره؛ وأقلّ الأمران يكون بقصده وعلمه. ومساق الآيات وجريان الأخبار يدل على أن شيئاً من المذكورات ليس كذلك.

والإرهاص من قبيل الكرامات ووقوعه يدلّ على وقوع الخوارق على يد من لا يدّعي النبوة من المؤمنين؛ سواء بعث ذلك المظهر بعد ذلك الإظهار أولاً، فإنه لا دخل للنبوة اللاحقة في الإرهاص، وأيضاً لا يدّعي إلاّ ظهور أمر خارق على يد من لا يدّعي النبوة؛ وأما إستثناد ما ظهر منه في الظاهر لواحد

---

(1) حملها بعيسى عليه السلام دون أن يمسها بشر. أثبت القرآن هذه الكرامة في سورة آل عمران: الآية 47.

(2) سورة آل عمران: الآية 37.

(3) أجمل القرآن قصتهم في سورة الكهف: الآيات 9، 10، 11، 12.

(4) نوه القرآن بها في سورة النمل: الآيات 38، 39، 40.

(5) ملكة سبأ في اليمن.

(6) سورة النمل: الآية 40. وردت صحيحة: **﴿أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك﴾**.

من الأنبياء خفيّة وحقيقة؛ فلا ندّعي نفيه ولا نقطع بثبوته. وهذا الاحتمال موجود في كلّ كرامة، فإنه يجوز أن يكون كرامة كلّ وليّ مستنداً في الحقيقة إلى نبيّه التابع هو له. ويؤيّده ما اشتهر من أنّ كرامة كلّ وليّ معجزة لنبيه، وما نقل من آحاد أمّة محمد عليه الصلاة والسلام من أنواع الكرامات خصوصاً من أفراد الأصحاب والتابعين؛ بحيث بلغ حدّ الشهرة خصوصيات أكثرها، وحدّ التواتر القدر المنزّل منها لا يبقى شبهة ولا يزر تردداً في ثبوت الكرامة، كقلع عليّ رضي الله عنه باب خيبر، وكرؤية عمر رضي الله عنه على منبر المدينة حال سرّيته في نهاوند واستماعه أمير سرّية سارية قوله: **يا سارية الجبل الجبل**[1]. وكشرب خالد بن الوليد رضي الله عنه السمّ وعدم تضرّره منه بلا تداو بالأدوية الظاهرة، وأمثالها كثيرة في التواريخ والأخبار.

والمعتزلة لما لم يقع منهم من أحد ولاية وكرامة مع مبالغتهم في المجاهدات، ومواظباتهم على أنواع الطاعات، وإعراضهم عن التنعّم واللذات، وتزهّدهم عن الدنيا والشهوات؛ لكون أعمالهم مبنية على الاعتقادات الزائفة، والبدع والأهواء الفاسدة، وسوء الظن بكمّل الأولياء، والتهمة على خلّص الأصفياء، أنكروا الكرامات، وكابروا في الأخبار المشهورة والمتواترات وتمسكوا فيها بأضعف تمسّكات، منها أن الفارق بين نبي وغيره ظهور الخوارق على يده دونهم. فعلى تقدير تحقق الكرامة يلزم الالتباس، والجواب منع اللزوم، بناء على أن دعوى النبوة يكفي فارقاً

ومنها أن إيجاب المعجزة، العلم بصدق النبي لاختصاصها بالنبي وعجز غيره عنه؛ فجواز الكرامة ينفي الاختصاص والعجز، فتنتفي دلالة المعجزة على الصدق. والجواب أن المعجزة هي الخارق المقارن بالدعوى والمختص بالنبي ليس إلاّ هي، لا ظهور الخارق على يده مطلقاً. فوجود المعجزة المختصّة تدلّ قطعاً وضرورة على النبي ذي الخاصة، ولا يقدح في هذه

---

(1) عن ابن عمر: (أن عمر بعث جيشاً، وأمر عليهم رجلاً يدعى سارية، فبينما عمر يخطب، فجعل يصيح: يا ساري الجبل! فقدم رسول من الجيش فقال: يا أمير المؤمنين لقينا عدونا فهزمونا، فإذا بصائح يصيح: يا ساري الجبل، فأسندنا ظهورنا إلى الجبل، فهزمهم الله تعالى). النبهاني، الشيخ يوسف بن اسماعيل، كتاب جامع كرامات الأولياء، مصر، دار الكتب العربية الكبرى، ج 1، ص 93.

الدلالة جواز الكرامة وظهور الخوارق الغير المقارنة بالدعوى على أيدي الأولياء. ومنها أنه لو جازت الكرامة لبلغت الخوارق حدّ الكثرة، ولخرجت عن حدّ الخرق إلى العادة. ومنعه ظاهر، فإنا نشاهد رسوخ كون أمثالها خارقاً في قلوب العقلاء مع اعتقادهم صدور الخوارق عن الأولياء. ونعلم يقيناً أن صدور الكرامات عن أكابر الأولياء في عصر من الأعصار، في قطر من الأقطار، لا يخرجها عن الندرة إلى الكثرة. ويؤثر العلم بحقية صاحبها. ومنها أن مشاركة الأولياء للأنبياء في إظهار الخوارق مخلّ بعظم قدر الأنبياء، ومزيل وقعهم على النفوس. قلنا بل متمٌّ عظم قدرهم ومزيد وقعهم من حيث أنّ كرامتهم بسبب اتبّاعهم لأنبيائهم. إذ كمالات الاتباع أدلّ على فضل المتبوع. ومنها الآيات الدالة على اختصاص علم الغيب بالله تعالى وبمن ارتضاه من الرسل؛ مثل قوله تعالى: ﴿**عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً * إلا من ارتضى**﴾[1]. والجواب أن الغيب المنفي علمه ليس هو الغيب المطلق؛ بل هو الغيب المضاف إلى ذاته. فيجوز أن يكون غيباً مخصوصاً من غيوب مراتب تجلّيات ذاته وشهود كمالاته، استأثره لنفسه ولمن ارتضيه من رسله. فلا يلزم من اختصاص ذلك الغيب المخصوص اختصاص سائر الغيوب. وأيضاً يجوز أن يكون المنفي إظهار الله وإعلامه بالذات، فيكون المراد ممّن ارتضاه الملك واطلاع من أطلعه على بعض المغيبات من البشر بوساطة الملك، كاطلاع الكهنة بوساطة الجن. وأيضاً، يجوز أن تكون لام الغيب للاستغراق، والغيب المضاف إلى الهاء عبارة عنه، فيكون منطوق الآية سلب العموم لا عموم السّلب. وأيضاً، الإظهار المتعدّي بعلى يدلّ على الإعلام بطريق الإشراف من العليا إلى السفلى. والعلم بهذا الطريق لا يكون إلاّ على وجه الإحاطة بجميع جوانب المعلوم وجهاته، فيكون المنفي من غير الرسل العلم التام على وجه الإحاطة، ولا يلزم منه انتفاء العلم المطلق للغيب المطلق.

والعجب أن أولياء الله الذين اصطفاهم لنفسه وسترهم في قباب أُنسه عن أعين جنّه؛ وأنسه مانعون عن الكرامات الظاهرة الحسّيّة التي منعت المعتزلة حصولها لهم استصغاراً لشأنهم؛ ويفزعون من وقوعها لهم خوفاً من

(1) سورة الجن: الآيتان 26 ـ 27.

أن يكون ذلك جزاء أعمالهم وحجاباً لمنتهى أعمالهم. وإنما الكرامات المقصودة عندهم العلوم اللدنية، والمعارف الذوقية، والمشاهدات العلية، والمكاشفات المعنوية، والتجلّيات النوريّة الكليّة الأسمائية والصفاتية والذاتية؛ والتحقق بحقائق التوحيد، والتمكّن في مقامات التجريد والتفريد. فإنهم خائضوا لجج الوصال، وسابحوا بحار الاتصال، مبارزوا ميادين المحو والفناء، وفائزوا في البقاء واللقاء، مغمضون أعينهم عن النظر إلى الدنيا والشهوات، معرضون بقلوبهم عن الالتفات إلى الأرض والسموات، فما لهم حاجة في الكرامات الحسيّة ولا لهم التفات إلى ما دون المقامات المعنوية؛ كما قال سلطان العارفين، **أبو يزيد البسطامي**[1] حين سئل: ما أعظم آيات العارفين؟. أن تراه يؤاكلك ويجالسك ويمازحك وقلبه في ملكوت القدس. فإنّ ما أشار إليه هو مقام جمع الجمع بالفرق، واتساع القلب بالصحو والمحو. فإنّ مقام العوام الفرق والصحو، ومقام الخواص المحو والجمع، ومقام أخصّ الخواصّ جمع الجمع مع الفرق، والمحو مع الصحو؛ وهو ذو بصر وبصيرة، وينظر ببصره إلى الخلق، ويلحظ ببصيرته إلى الحقّ؛ فلا الخلق يحجبه عن الحق ولا الحق يغيبه عن الخلق. فهذا هو غاية الغايات ونهاية النهايات في السّفر الأول من الأسفار الأربعة.

واعلم أن المعتزلة كما فرطوا في حق أولياء الله الذين **لا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾**[2]، أفرط **الكرامية**[3] من حيث أنهم جوزوا بلوغ الوليّ إلى

---

(1) أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي الزاهد المشهور. كان جده مجوسياً ثم أسلم، له مقالات كثيرة ومجاهدات مشهورة وكرامات ظاهرة. توفي سنة 264هـ. البسطامي نسبة إلى بسطام وهي بلدة مشهورة من أعمال قومس ويقال انها أول بلاد خراسان من جهة العراق. ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج 2، ص 531. وأيضاً: الذهبي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمان، كتاب ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تصحيح محمد بدر الدين النعساني الحلبي، ط 1، مصر، مطبعة السعادة، ج 2، ص 346.

(2) سورة يونس: الآية 62.

(3) نسبة إلى زعيمهم محمد بن كرام. يزعمون أن معبودهم محل للحوادث، ودعوا إلى تجسيم المعبود مع وصف بالثقل وقالوا بإجازة كون إمامين في وقت واحد، إلى غير ذلك... والكرامية ثلاثة أصناف: حقائقية، طرائفية، وإسحاقية. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 215.

درجة النبي، وجوازها إلى ما هو أرفع منها. كذا قال **أهل الإباحة**[1]، ان الوليّ إذا استكمل نفسه وصفى سره وتنوّر قلبه وتخلّص روحه؛ استغنى عن العبادات وتسقط عنه التكليفات، فلا تضرّه الذنوب ولا ترهقه عيوب. كل ذلك بيّن البطلان وعليه انعقد الإجماع فلا تضرّه الذنوب ولا ترهقه عيوب. كل ذلك بيّن البطلان وعليه انعقد الإجماع من علماء الأمة.

ويشهد العقل بأنّ المتبوع الذي فرض الله طاعته في فيضه واسطة وأعلى بمشاهدة الملك وتبليغ الأحكام، رتبته أفضل شأناً وأوضح برهاناً ممّن كان في رتبة التبعية ودرجة الإطاعة. والولاية أعلى مراتبها وأرفع درجاتها ما ترقى إلى مرتبة النبوة وقارن بها.

وما ورد عن بعض **الصوفية**[2] من أنّ الولاية لكونها عبارة عن القرب إلى الله والأخذ منه بلا واسطة، أفضل من النبوة التي هي المناسبة مع الخلق وتبليغ الأحكام إليهم؛ فإنّما مرادهم ترجيح وصف الولاية للنبي على وصف نبوّته لا ترجيح مطلق الولاية على مطلق النبوة، ولو سلّم. فالولاية التي في النبي أتمّ وأقوى من التي في الوليّ؛ لأن الولاية سفر من الخلق إلى الحقّ، والنبوة سفر من الحقّ إلى الخلق فهي رجوع بعد الوصول، فالولي في صدد الوصول، والنبيّ راجع بعد تمام الوصول. فولاية النبي كمال الوصول، وولاية الولي هي القرب من الوصول، فافهم. وأما بطلان سقوط التكليف عنهم فيدلّ على عمومات التكليف، ومجاهدات الأنبياء أكثر وأشد من مجاهدات سائر الناس. وأيضاً، حكمة التكليف كمال النظام وصلاح أحوال

---

(1) وهم فريقان بابكية ومازيارية. البابكية أتباع بابك الخرمي الذي ظهر في جبل البربن بناحية اذربيجان، استباحوا المحرمات وقتلوا المسلمين. صلب زعيمهم بسر من رأى في أيام المعتصم. أما المازيارية فهم أتباع مازيار الذي أظهر دين المحرة بجرجان أيضاً صلبه المعتصم. البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 266 ـ 268.

(2) إن طبقات الصوفية اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب الحديث في معتقداتهم وقبلوا علومهم وأخذوا بالأحسن والأولى والأتم احتياطاً للدين وليس من مذهبهم النزول على الرخص وطلب التأويلات، وتركوا ما لا يعنيهم. وقطع كل علاقة تحول بينهم وبين مطلوبهم ومقصودهم ولا مقصود غير الله، ويكتفون بالقوت القليل ويختارون الفقر على الغنى، الطوسي، ابن نصر السراج، اللمع، حققه الدكتور عبد الحليم محمود، وطه عبد الباقي سرور، مصر، مطبعة السعادة، 1380هـ ـ 1960م، ص 29.

جملة الأنام بعد صلاح كل واحد من أهل الإسلام. فعلى تقدير السقوط يختلّ الصّلاح الأوّل وإن لم يختل الثاني. إذ خروج البعض عن دائرة التكليف فتنة في حق الباقين، ووهن لعقائدهم في الانقياد إلى الدين. فلا يجوز في الشرع ما يكون ضرره تاماً وبليته عامة تعمّ.

يمكن أن يتمكن العارف في المعرفة ويثبت قدمه في المحبّة بحيث لا يحجبه إن صدر عنه ذنب عن حاله ومقامه، وإن سقط عن ذروة العصمة ونهاية الكمال؛ فإنّ الولاية ليس من ضرورتها العصمة. ويجوز أنْ يكون ضرر الذنب أخفّ وأضعف في حقّ الكامل منه في حقّ الناقص؛ لأن المتمكن لا يزعجه عن مقامه ما سقط المتلوّن ويزيله عنه حاله. وهذا كما أنّ القوي المزاج لا يتضرّر بتناول كثير من الأدوية المضرّة التي تتضرّر بل تهلك بتناول أدنى شيء منه الضعيف المريض. وأيضاً، للكامل توجّهات خالصة وعبادات تامّة تكفّر كثيراً من الذنوب والخطايا؛ ﴿**إنّ الحسنات يذهبن السيئات**﴾[1]. بخلاف الناقص فإنه لا يستطيع من العبادات إلاّ صورها وظواهرها. ففي صحّتها، في أنفسها، تكلّف فضلاً عن أن يكفّر الذنوب؛ ومن ههنا، يعلم أنّ الإنكار على أهل الله بسبب زلّة صدرت عنهم أو تهمة زعمت في حقّهم خبط، وخطأ، وجهل، وعماء. فإنه وإن صدق الزعم فله أكبر حضور مع ربّه، وكيمياء سعادة في توجهه بجعل نحوسات نحاسات التقصيرات كبريتاً أحمراً، وإبريزاً أصفراً؛ فقوله تعالى: ﴿**فأولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات**﴾[2] إذا لم يصدق في حقهم، ولم يقع في شأنهم، فأين يصدق ومتى يقع.

**قال رضي الله عنه: «وأمّا الذي يكون لأعدائه من ابليس وفرعون والدجّال، لعنهم الله. ممّا روى في الأخبار أنه كان ويكون لهم، فلا نسمّيها آيات ولا كرامات؛ لكن نسمّيها قضاء حاجاتهم. وذلك أنّ الله تعالى يقضي حاجات أعدائه استدارجاً لهم، وعقوبة لهم، فيغترون به فيزدادون ﴿طغياناً وكفراً﴾[3]، وذلك كلّه جائز ممكن.**

---

(1) سورة هود: الآية 114.

(2) سورة الفرقان: الآية 70.

(3) سورة المائدة: الآيات 64، 68. سورة الكهف: الآية 80.

اعلم أنّ المكر إنعام من الله تعالى على بعض عباده، وإمهال منه له على مخالفاته، وإظهار بعض الخوارق على يده ليغترّ ويطغى ويستكبر فيأخذه **﴿أخذ عزيز مقتدر﴾**[1]. كما قال تعالى: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القول فدمّرناها تدميراً﴾**[2]. ولذلك قيل المكر ترادف النعم مع دوام المخالفة، والمكر والكرامة على الاشتباه والالتباس في الظاهر لاشتراكهما في كونهما صورة نعمة في خرق عادة أو غيره، لكنهما يفترقان من حيث أن الكرامة تكريم من الله، من أحبّه من عباده وتقريبه إلى حضرته، وإلقاء محبّته وقبوله في قلوب سائر العباد ليزداد هدى إلى هدايته، وشكراً على نعمته، ويسترشد الخلق برشاده، وينتفعوا باقتدائه وانقياده، فيزدادون جدّاً وعبادة كلما زادهم الله نعمة وكرامة، ويحذرون الله، كما قال: **﴿ويحذّركم الله نفسه﴾**[3]، أشدّ الحذر من سوء القضاء، وسابقة القدر، وإن أظفرهم الله من مراتب قربته غاية الظفر، بخلاف المكر، فإنّه إهانة من الله منْ أبغضه من عباده، وتبعيده وطرد له عن بابه، وإضلال له وخذلان بتعرّضه لسخطه وعقابه، والحرمان عن ثوابه من حيث لا يدري ولا يحتسب؛ إلا أن غلبت عليه شقوة ما يكتسب، فيزداد عتواً واستكباراً، ويستمر على ما هو عليه من المخالفة إصراراً؛ **﴿قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً * الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون إنهم يحسنون صنعاً﴾**[4]. وهو كما مكن الله تعالى ابليس من الأمور الخارقة للعادة: من طواف مشارق الأرض ومغاربها في لمحة، **﴿وجريانه من ابن آدم مجرى الدم﴾**[5] وتمثله بأي صورة

---

(1) سورة القمر: الآية 42.

(2) سورة الاسراء: الآية 16.

(3) سورة آل عمران: الآية 28.

(4) سورة الكهف: الآيتان 103، 104. وردت صحيحة: **﴿قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً * الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾**.

(5) صحيح البخاري، كتاب الاعتكاف، باب «هل يخرج المعتكف لحوائجه إلى باب المسجد» و«زيارة المرأة لزوجها في اعتكافه»، ج 3، ص 106 و108، رقم الحديث 139 و142. أيضاً في كتاب بدء الخلق، باب صفة ابليس، ج 4، ص 252، رقم الحديث 88. أيضاً في كتاب الأحكام، باب «الشهادة تكون عند الحاكم» ج 9، ص 126، رقم الحديث 33. سنن ابن ماجة، كتاب الصيام، باب في المعتكف يزور أهله في المسجد، ج 1، ص 566، رقم الحديث 1779. مسند أحمد بن حنبل، ج 3، ص 156، 285، 309.

شاء، وكما أنظره الله إلى يوم الوقت المعلوم، وكما مكّنه على صعود السموات والإقامة فيها مع الملائكة والعبادة معهم أزمنة متطاولة إلى أن **﴿أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾**[1]، وأخرج رجيماً **﴿وإن عليك اللعنهة إلى يوم الدين﴾**[2]. وكما نقل من أقدار الله فرعون بالملك، والجنود، وطول العمر، حتى كأنه توهّم الخلود و**﴿فحشر فنادى * فقال: أنا ربكم الأعلى﴾**[3]، ومع ذلك أمهله زماناً طويلاً، واستبعد الخلق من دون الله واستخدمهم لنفسه. وروى أن الله قطع عنهم النيل بدعوة موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ عليهم بطغيانهم، فشكوا إلى فرعون من العطش وانعدام الماء، فركب وركبوا حتى إذا قرب إلى النيل تركهم وانفرد عنهم، ونزل حاسراً رأسه، وسجد وتضرع إلى الله: في أن لا يفضحه عندهم، ويقضي حاجته، ويجري النيل، ويجيب دعوته. فقضى الله حاجته، وأجاب دعوته. فجرى النيل، واستبشر فرعون وركب وأقبل على الناس وهو يسير على فرسه والنيل يجري خلفه حتى روي أنه إذا وقف وقف النيل وإذا سار جرى النيل خلفه.

وكما أخبر النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ من خروج الدجّال قرب الساعة؛ مُمكّناً من عند الله على أمور خارقة للعادات مثل: «طوافه مشارق الأرض ومغاربها، ومعه ماء ونار يدخل من أطاعه ماء ومن عصاه ناراً»[4]. ومثل: «أنه يأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به فيأمر السماء فيمطر، والأرض فينبت. فَرَوّح عليهم سارحتهم أطول ما كانت ذرا وأسبعة ضروعاً وأمده خواصر. ثم يأتي القوم فيدعوهم فيردّون عليه قوله، فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين ليس بأيديهم شيء من أموالهم. فيمر بالخربة فيقول لها: اخرجي كنوزك؛ فيتبعه كنوزها كيعاسيب النحل. ثم يدعو رجلاً ممتلئاً شباباً فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين رمية بالعرض؛ ثم يدعوه فيقبل ويتهلل وجهه يضحك»[5]. كل ذلك

---

(1) سورة البقرة: الآية 34.

(2) سورة الحجر: الآية 35. وردت صحيحة: **﴿وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين﴾**.

(3) سورة النازعات: الآيتان 23، 24. وردت **﴿فحشر﴾**.

(4) صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب ذكر الدجال، ج 9، ص 109، رقم الحديث 73، وقد ورد على الشكل التالي: «إن معه ماءً وناراً، فناره ماءٌ بارد، وماؤه نار».

(5) صحيح مسلم، كتاب الفتن واشراط الساعة، باب ذكر الدجال، ج 4، ص 2250، رقم الحديث 2937. كتب (اسبغه). سنن ابن ماجة، كتاب الفتن، باب فتنة الدجال، ج 2، =

ابتلاء من الله لعباده واختيار للمخلص الراسخ في الإسلام ممن هو على طرف من الدين غر ثابت في اليقين، وغير راسخ في التمكين؛ بل هو كما أخبر الله عن أمثاله بقوله: **﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين﴾**[1]. فلا تكون أمثال هذه آيات ولا كرامات، بل استدراجاً يطردهم الله بها درجاً بعد درج إلى أن يبيدهم في أودية الضلال ويضلّهم ضلالاً بعيداً؛ وقضاء لحاجاتهم ليذهبوا طيباتهم في حياتهم الدنيا ولا يبقي لهم في الآخرة إلا الخزي والشقاء، والعذاب والعناء. وإجابة دعوة الكافر جائز وواقع لهذه الحكم والمصالح من استدراجه ومكره لاستحقاقه واستعداده لهذا؛ وابتلاء الناس **﴿وليمحّص الله الذين آمنوا ويَمحَقَ الكافرين﴾**[2]. وأما قوله تعالى: **﴿وما دعاء الكافرين إلاّ في ضلال﴾**[3]. فبالنظر إلى كون الضلال نتيجته في المآل.

**قال رضي الله عنه: «وكان الله تعالى خالقاً قبل أن يخلق الخلق، ورازقاً قبل أن يرزقه»**. قد عرفت أنّ هذه المسألة قد مرّ مراراً تصريحاً وتلويحاً، فكررّه مرة أخرى توكيداً اعتناء بشأن هذه المسألة وإزاحة لشبهة المستبعدين تحقّق الخالقية بدون الخلق، والرازقية بدون الرزق. زعماً منهم أن لا معنى للخالقية إلاّ الاتّصاف بالخلق بالمعنى النسبي، ونفياً للمعنى الحقيقي العديم للخلق الذي هو مبدأ النسبة والإضافة الحادثتان، وقد أشبعنا القول فيه على التفصيل فلا حاجة ههنا إلى التطويل. فاتبع النص الصريح ولا تلتفت من غير ضرورة إلى التأويل.

**قال رضي الله عنه: «والله تعالى يرى في الآخرة، يراه المؤمنون بأعين رؤوسهم؛ بلا تشبيه وكيفية، ولا يكون بينه وبين خلقه مسافة»**. اعلم أن للإنسان إدراكات شتى: إدراكه للكليّات الصرفة، وإدراكه للجزئيات العينية، وإدراكه للمعاني الجزئية.

---

= ص 1356، رقم الحديث 4075. سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب ما جاء في فتنة الدجال، ج 4، ص 510، رقم الحديث 2240.

(1) سورة الحج: الآية 11. وردت: **﴿ومن الناس. . .﴾**.

(2) سورة آل عمران: الآية 141.

(3) سورة الرعد: الآية 14.

وفي إدراكه للجزئيات مرتبتان: إدراكها على الوجه الكليّ، بأن يكون المفهوم الكليّ آلة لملاحظة الجزئي ومرآه لرؤيته، ويكون الملحوظ المقصود من مشكاة الكليّ هو الجزئي لا المفهوم الكليّ من حيث نفس مفهومه الكليّ؛ وإن كان هو أيضاً ملحوظاً في البين، لكن لا ملاحظة قصد، حتى لا يمكن الحكم على المفهوم الكلي بهذه الملاحظة قبل أن يلتفت إليه ثانياً التفاتاً قصدياً والملاحظة الأولى هو الذي يعبرون عنه بالعلم بالشيء من الوجه؛ والالتفات الثاني هو العلم بالوجه نفسه وإدراكها على الوجه الجزئي. ويتنوع هذا الإدراك على أنواع الإحساسات، وفي هذا الإدراك أيضاً مرتبتان: إحساس بالحسّ الظاهر، كالإبصار مثلاً. وإحساس بالحسّ الباطن جد غيبه المحسوس عن الحسّ الظاهر وارتسامه في الحسّ الباطني كالحسّ المشترك أو الخيال. وإن شئت مثالاً تتضح به هذه المراتب عندك: فاعتبر من نفسك أنك حين ما سمعت صفة البحر قبل أن تراه من أنه ماء كثير واسع في الأقطار لا تحيط الأبصار بحدوده ونهاياته، كنت مدركاً له على الوجه الكليّ. ثم إذا ذهبت إليه ونظرت إليه بعينيك كنت له مدركاً على وجه جزئي. ومن مرتبة بمرتبة الإحساس بالحسّ الظاهر؛ وهو ههنا الإبصار والمسمّى بالرؤية لأن المحسوس مبصر. وإن تحققت المراتب في سائر الإحساسات والمحسوسات، أيضاً، ثم إذا غابت الصورة الشخصية الخارجية للبحر عن بصرك بتغميضك العين أو توجيهك إيّاها منه إلى الغير بقي فيك إدراك جزئي للبحر أدنى انكشافاً من المرتبة الثانية وأعلى من المرتبة الأولى، وهو إحساسك للبحر بالحسّ الباطني، بارتسام صورته الجزئية في حسّك المشترك وخيالك. وبهذا الاعتبار يتّضح عندك أنّ أعلى المراتب انكشافاً وأجلاها إدراكاً، هو الإحساس بالحسّ الظاهر سيّما الابصار من سائر الإحساسات، فإنّ كونه أظهر الأساسات.

والعقلاء بعدماً اتفقوا على وقوع المرتبة الأولى في حق الواجب تعالى، وانتفاء المرتبة الثانية بطريق الارتسام في الباصرة واتصال الشعاع البصري إليه تعالى يكون في جهة ومقابلة من الرائي. اختلفوا في أنه هل لتلك المرتبة من الإدراك والانكشاف نوع آخر غير ما يكون بالطريق المذكور، يتحقق في حقه تعالى من عباده المؤمنين أم لا؟. فقال أهل السنّة هذا النوع من الرؤية، وأثبته للمؤمنين في حقّه تعالىٰ. والمعتزلة نفوه وحصروه في ما يكون بطريق

الارتسام واتصال الشعاع قياساً منهم للغائب على الشاهد. وأقول إن ما رآه النائم من الرؤيا الصادقة التي صدقها الوقوع في المرتبة الثانية من الانكشاف حين الرؤية، وإن طرأ عليها الذهول والاشتباه إلى حين الانتباه، كما ورد في الحديث الصحيح: «إنّ أول ما بدىء رسول الله من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، لا يرى رؤيا إلاّ جاءت مثل فلق الصبح»[1]. ومعلوم أنّ ذلك ليس من اختراعات القوى الباطنة بشهادة صدقها وظهورها قبل فلق الصبح، ولا من الصور الواصلة إلى النفس من طرق الحواس الظاهرة. فإن النائم يرى في النوم كثيراً مما لم يره في الظاهر، فذاك ليس إلاّ بارتسام المعاني المجردة في النفس المجردة، وتصرّف المتصرفة فيها بنوع من التصرف وحكايتها لها بشيء من الصور المألوفة نوعها. لهذا، فهذا النوع من الإدراك لا شكّ أنه ليس بالطريق المعلوم امتناعه في حقّه تعالى من الارتسام في الباصرة، واتصال الشعاع فيها إلى المرئي المتحيّز، وإن إدركه النائم حين الإدراك أنه صورة وفي جهة ومقابلة منه. فإنّ كلّ ذلك من تصرفات المصوّرة في المعاني المجردة؛ لكن تعرف المتصرفة فيه بالتصوير يزيد إدراك النفس لتلك المعاني المجرّدة انكشافاً ووضوحاً لتنزيلها إلى مرتبة المحسوسات، ثم تمثيل الصورة للمعاني المجرّدة، قد يكون بالمثل الصوريّة، وقد يكون بالمثل النورية المشكّلة الملوّنة المحدودة وقد تكون بالمثل النورية اللطيفة الغير الملوّنة وغير المشكّلة وغير المحدودة.

كلّ ذلك يجده السالكون إذا طهّرت أبدانهم وأعضاؤهم عن الأعمال السيئة، وطبائعهم عن الاعتياد بالعادات العامية، وخلت نفوسهم عن التخلّق بالأخلاق الخبيثة، وتصفّت مرايا قلوبهم عن صدأ الاعتقادات الزائفة، وانجلت سماوات أرواحهم عن غيوم كدورات التعلقات الإمكانية، وصفت سرائر ضمائرهم عن آثار الحجب الكونية والتعينات العينية في مشاهداتهم القدسية ومكاشفاتهم الغيبية؛ باقتداء سير الأنبياء واقتفاء آثار الأصفياء؛ ولم لا

---

(1) صحيح البخاري، كتاب بيان كيفية الوحي، ج 1، ص 3، رقم الحديث 3. صحيح البخاري، كتاب ما جاء في تفسير القرآن، ج 6، ص 300، رقم الحديث 450. صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج 1، ص 139، رقم الحديث 252. مسند أحمد بن حنبل، مج 6، ص 153، 232.

يجوز أن يكون مثل هذه الرؤية والمشاهدة في حقه. ولقد ورد في الأخبار الصحيحة ما يلوّح إلى مثل ما قلنا؛ مثل ما روي أن رجلاً سأل **ابن عباس**[1] أن رسول الله هل رأى ربه ليلة المعراج؟ فقال: نعم. فلما ذهب الرجل وسمع أنّ عائشة رضي الله عنها تحدثت، أنها «سألت رسول الله هل رأى ربّه في المعراج؟ قال: نور أني أراه»[2]. رجع إلى ابن عباس رضي الله عنه فقال: أنت أخبرتني أنّ النبي رأى ربه في المعراج، وأن عائشة تحدث الناس هكذا؛ فقال ابن عباس: ويحك. ما روت عائشة من نفي الرؤية في صرافة الإطلاق، وكمال التجرّد. وأما إذا احتجبت ببعض حجب الكبرياء، وتلبس بملابس الأسماء، فهو يُشَاهد ويُرى كالشمس. ويمنعك اجتلاؤك وجهها، وإذا اكتسب برقيق غيم أمكن. فإنّ هذه الرؤية تشير إلى ما قلنا فيما حقّقنا؛ اندفع ما عوّلت المعتزلة عليه في نفي إمكان رؤيته تعالى، من أن الحقّ تعالى لو كان مرئياً لكان في جهة وجزء ومقابلة من الرائي، ولكان جوهراً إن كان تحيّزه بالاستقلال، وعرضاً إن كان تحيّزه بالتبعية، ولكان محدوداً متناهياً إن كان كلّه مرئياً، ومتبعّضاً ومتجزّياً إن كان بعضه مرئياً، ولكان إمّا شبحه منطبعاً في حدقة الرائي، وإمّا شعاع الباصرة متصلاً إليه على اختلاف المذهبين في طريق الرؤية. ومن أن إمكان رؤيته يستلزم دوامه لكلّ أحد سليم حاسته. لأن الشرائط المعتبرة في تحقّق الرؤية من المقابلة، وعدم توسّط الحائل واعتدال القرب والبعد، كلّ ذلك من خصائص التحيّز. فالله تعالى متعال عن التحيّز؛ فلا يشترط الشرائط المذكورة في رؤيته؛ بل يمكن رؤيته بدونها، فلا يتوقف على شيء آخر غير سلامة الحواس، فيراه كلّ سليم الحواس دائماً لدوام العلّة.

ووجه اندفاع هذه المحذورات بما قلت ظاهر، لأن نوع الرؤية الذي أشرنا إليه لا يستلزم المقابلة والتحيّز، ولا اتصال الشعاع، ولا ارتسام الشبح،

---

(1) هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، صحابي جليل ولد بمكة عام 53هـ شهد مع علي الجمل وصفين، ينسب إليه كتاب في «تفسير القرآن ـ ط». له في الصحيحين وغيرهما 1660 حديثاً، توفي سنة 68هـ. ورد ذكره.

(2) صحيح مسلم، كتاب الايمان، باب في قوله ﷺ: نور إني أراه، مج 1، ص 161، رقم الحديث: 291. سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب سورة النجم، ج 5، ص 396، رقم الحديث 3282. مسند أحمد بن حنبل مج 5، ص 157.

ولا شيء آخر من الأشياء المذكورة في حقيقة المرئي كما حققنا. ويتوقف على تفرغ نفس الرائي عن المشاغل الحسيّة، وصفائها عن الكدورات الطبيعية، وتوجهها إلى المشاعر الكلية. فلعدم دوام هذه الأمور لا تدوم الرؤية. والجمهور ومصنفوا الكتب اكتفوا في دفع هذه المحذورات بالمنع المجرّد؛ لاشتراط الشرائط الممتنعة في حقّه تعالى في الغائب، واحتمال اشتراط الشرائط أخرى بعد سلامة الحسّ فيه حتى تتحقق الرؤية عند تحقّقها، وينفي عند انتفائها، لئلا يلزم دوام الرؤية على تقدير الصحة ومنع اطّراد قياس الغائب على الشاهد. وأمّا السند الذي حقناه، والتفصيل الذي فصلناه. لأن يكون محتملاً في طريق رؤيته تعالى. فممّا تفردنا به في هذا المقام بإلتقاء رحماني: وإلهام ربّاني. فالحمد لله وحده، حمداً لا انصرام له ولا انفصام.

وممّا تمسكت به المعتزلة، النصوص الدالّة ظاهراً على نفي رؤيته؛ مثل قوله: **﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾**[1]. إذ الجمع المعرّف باللام يدلّ على العموم والاستغراق، إذا لم يكن قرينة دالة على خلافه من عهد أو جزئية. وعليه استعمال الفصحاء وإطباق أهل العربية والأصول وآلة التفسير، ولذلك صحّ استثناء أيّ فرد كان. فلولا شموله للكلّ لما صحّ استثناء كل بعض من الأبعاض، أو حقّ الإخراج يقضي سبق الدخول. وأيضاً، دلّ نفي إدراك الابصار من نفسه في مقام التمدّح على كونه نقصاً في حقّه تعالى؛ والأدلة القطعية دالة على امتناع كل ما هو نقص في حقّه فيثبت امتناع الرؤية في حقّه. وممّا ذكرناه، يحصل النفي عن هذين الوجهين أيضاً، فإنّ ما دلّ عليه الآية من نفي الرؤية وكونه نقصاً في حقه تعالى إنما هو بالنسبة إلى مرتبة إطلاقه وصرافة تجرّده. فأمّا الرؤية المثبتة بالأدلة القطعية، ففي مرتبة إحتجابه بحجب الكبرياء وتلبّسه بملابس الأسماء؛ كما أنّ الشمس ينظ ر إليها كلّ أحد من وراء غيم رقيق لا يستطيع أحد أن ينظر إليها وقت الاجتلاء. وللأصحاب في دفع هذين الذيلين وجوه أخرى من الجواب منها: أنّ إدراك الأبصار يجوز أن يكون نوعاً مخصوصاً من الرؤية، وهي الرؤية على وجه الإحاطة بجوانب المرئي بقرينة أنّ حقيقة الإدراك هي النيل والوصول، كما يقال أدرك فلاناً أي

---

(1) سورة الانعام: الآية 103.

لحق به. وبدلالة قولهم رأيت القمر وما أدركه بصري لإحاطة الغيم به؛ مع أنهم لا يجوّزون أن يقولوا أدركه بصري وما رأيته. فإذا كان إدراك الابصار نوعاً مخصوصاً من الإدراك، لا يلزم من نفيه نفيها. ومنها أنّ الجمع المعرّف باللام ليس نصاً في الاستغراق بل يستعمل فيه وفي غيره أيضاً؛ سيّما إذا كانت قرينة صادقة عن الاستغراق، كالدلائل الفعلية الدّالّة على وقوع الرؤية ههنا. ولو سلّم، فالنفي الداخل على الاستغراق يجوز أن يكون سبباً كلياً، ويجوز أن يكون رفعاً للإيجاب الكلّي؛ مثل قولك: جاءني الرجال كلّهم، وما أعطاني القوم كلهم؛ عندما جاءك البعض وأعطاك البعض. مثل ما قال الله تعالى: **﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾**[1]، **﴿ولا تطع الكافرين والمنافقين﴾**[2]. فإنّ المثالين الأوّلين لرفع الإيجاب الكليّ، والآيتين للسّبب الكليّ، والسرُّ فيه أن النفي الداخل على الأمر العام إن اعتبر فيه النفي أولاً ثم العموم، يكون النفي مدخولاً والعموم داخلاً عليه؛ فيكون نفياً عاماً وسبباً كلياً، كما في الآيتين. وإن عكس الاعتبار، يكون العموم مدخولاً والنفي داخلاً، فيكون نفي سبب ورفع إيجاب كليّ، كما في المثالين المذكورين.

وكذا الحكم في كلّ قيدين يشتمل عليهما الكلام، أيهما اعتبرت مقدماً يكون الآخر داخلاً عليه. ويظهر حكم الداخل في الدخول عليه، حتى إذا اجتمع النفي في كلام واحد مع قيد آخر. فإذا اعتبرت تقدّم النفي على القيد يكون القيد داخلاً على النفي، ويكون النفي مقيداً. وإذا عكست التقدم عكس الدخول ويكون المقيّد منفيّاً، فإن قولك: ما ضربته تأديباً له، وأنت ضربته إهانة له، نفي للضرب المقيّد بكونه معللاً بالتأديب. وقولك: وما ضربته إكراماً له، وأنت تركت ضربه لإكرامك له، تقييد للنفي بكونه معللاً بالإكرام.

ونظائرها كثيرة في أنواع الكلام في النفي والإثبات والأمر والنهي؛ ولذلك قيل في قوله تعالى: **﴿وما أنا بظلاّم للعبيد﴾**[3]؛ إنّ المبالغة الدّالة عليها صفة الظلاّم، تعتبر كأنها داخلة على نفي الظلم فكان الكلام، وإلاّ على مبالغة نفي الظلم عنه تعالى، لا على نفي المبالغة. فلا تكون دلالة الآية على

---

(1) سورة آل عمران: الآية 108.

(2) سورة الأحزاب: الآية 1، 48.

(3) سورة ق: الآية 29.

عموم السلب أولى من دلالتها على سلب العموم. ومنها أنّ الآية، وإن سلّمنا دلالتها على نفي الرؤية المطلقة عن جميع الأبصار لكن لا نسّلم عموم النفي على الأحوال والأوقات. لم لا يجوز أن يختصّ النفي بحال الحياة الفانية وزمان الدنيا بقرينة أنّ تعارض الأدلّة لا يندفع إلاّ باختصاص. وأجابوا عن قولهم إن نفي الرؤية في مقام التمدّح، ويدلّ على كون الرؤية نقصاً يجب تنزيه الله عنه، تمنع الدلالة، وادعاء أن التمدح ينفي الرؤية موقوف على إمكان الرؤية حتى يكون عدم الرؤية للتعزّز والتمنع بحجاب الكبرياء؛ وإلاّ فنفي ما يمتنع على الشي عنه لا يكون وصف مدح لذلك الشيء، كما لا يكون عدم الرؤية مدحاً للمعدوم وللأصوات والروائح والطعوم. واعترض بأنّ عدم المدح للمعدوم خلوّه عن أصل الممادح، وهو الوجود الذي يضمحّل عند انتفاعه كل المحاسن، بأن مناط جواز الرؤية على أصلكم هو الوجود. فيصحّ للأصوات والطعوم، مع أنها لا تمدح بانتفائها، فلا يتمّ قولكم: إنّ وصف المدح هو انتفاء الرؤية عن الموجود مع إمكانها. أجيب بأنّ الحدوث وعدم الدوام أيضاً مانعان عن المدح، فلذلك لا تمدح الأصوات والطعوم بانتفاء الرؤية. وأمّا الواجب تعالى فيمدح به لتحقّق شرط المدح، وهو الوجوب.
أقول ما كان جهة مدح في نفسه لا يخرج عن كونه وصف مدح وإن قارن أوصاف ذم، كالعلم يمدح به العالم الفاسق وإن ذمّ أيضاً لفسقه. فلو كان انتفاء الرؤية مع إمكانها وصف مدح لكل يمدح به المعدوم والمحدث، من حيث اتصافهما به، ولا يمانع كونهما متصفين بصفة ذمّ من جهة أخرى. فلا يثبت أنّ وصف المدح في الواجب هو انتفاء الرؤية الممكنة؛ فالحق ما حقّقناه، فلا يعدل عنه.

فإن التمدّح، إنما هو بانتفاء الرؤية الممتنعة في مرتبة الفناء الذاتي؛ لتعاليه عن الجهة والمقابلة وسائر شرائط الرؤية، وأسبابها وامتناع النقيضة لا ينافي التمدّح بنفيها؛ بل محققه ويؤكّد، وكما في امتناع الشريك وامتناع أضداد صفات الكمال كالجهل والعجز؛ ومع ذلك الانتفاء والامتناع في مرتبة غيب الهويّة يجوز أن تتحقق الرؤية في مراتب الاحتجاب بحجب الأسماء والصفات. ومن أدلة النفي أنّ لن للنفي الأبدي، فيدلّ على عدم رؤية موسى عليه السلام، وإن في الآخرة فيدلّ على عدم رؤية الجميع. إذ لا قائل بالفصل.

وكذلك إذا كانت لن للتأكيد؛ لأن التأكيد في مثل هذا المقام يكون لعموم الأحوال والأوقات. والجواب أن كلّها ادعاءات، فإنّ كون لن لتأييد النفي لم يثبت من الثقاة؛ والتأكيد ليس من ضرورته العموم للأحوال والأوقات. ومنها قوله تعالى: **﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلاّ وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي بإذنه ما يشاء﴾**[1]. فإنهم قالوا سبب نزول الآية، أنّ اليهود طعنوا بأن قالوا إنّ موسى كلّم ونظر إليه وأنت لا تكلّم ولا تنظر. وأجاب النبي بأنّ موسى لم ينظر إليه؛ ونزل تقرير النفي الرؤية، وتبيّناً لأقسام الكلام من الكلام الخفي السريع؛ إلا بقضاء في المنام أو الإلهام، وسماع صوت من وراء حجاب، وتلقّ عن ملك بطريق الوحي حتى يتبيّن أن النظر لم يقع لموسى أيضاً. وأن الكلام وإن وقع بعض أقسامه لموسى عليه السلام، فقد وقع بعضها للنبي عليه السلام. والجواب منع كونه تقريراً للنفي وإن سلّم كونها تبيناً لأقسام الكلام، بل الظاهر المفهوم من التكلّم وحياً بلا واسطة، كونه مع الرؤية ليصحّ تقابله مع التكلّم من وراء حجاب، ولو سلّم دلالتها على نفي الرؤية فيحمل على النفي في الدنيا، لرفع تعارض الأدلة. وتمسكوا أيضاً بما دلّت عليه الآيات من استعظام سبحانه طلب الرؤية والرد على الطالبين رداً شديداً وذمّهم ذمّاً بليغاً وأخذهم أخذ عزيز مقتدر، فإن تعالى وصفهم بالإستكبار، والعتوّ، والعناد كما قال: **﴿وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتو عتواً كبيراً﴾**[2]. أو أخبر عن أخذهم بظلمهم بقوله: **﴿وإذا قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرةً فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون﴾**[3]. وبقوله: **﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾**[4]. والجواب أن تعنّتهم وعنادهم وسوء أدبهم أحق بأن يكون سبباً لهذا الاستعظام، والردّ والأخذ، كما كان طلبهم نزول الملائكة والكتاب عليهم سبباً للعتاب، مع كون المطلوب ممكناً؛ ويحتمل أن يكون الاستعظام بتعجيلهم طلب الرؤية في غير محله وهو الدنيا أو بطلبهم على غير وجهه، وهو أن يكون في الجهة وبطريق المقابلة على ما اعتادوه من رؤية سائر

(1) سورة الشورى: الآية 51.
(2) سورة الفرقان: الآية 21.
(3) سورة البقرة: الآية 55.
(4) سورة النساء: الآية 153.

الأشياء. وكذا توبة موسى كانت عن التعجيل والجرأة على الطلب بدون الإذن، وإيمانه تصديقاً واعترافاً بأن التعجيل والسؤال بلا إذن منه سوء أدب في حضرته، غير لائق بعزّته.

وإذ قد عرفت أدلة نفاه الرؤية وأجوبتها على التفصيل، فاعلم أنّ التحقيق الأوّل يكون جواباً عن جميعها بأن يصرف عدم الرؤية، وامتناعها على تقدير ثبوتها إلى مرتبة أحدية متعالية عن العلم بحقيقتها فضلاً عن الرؤية، وبصرف الرؤية الثانية بالأدلة القاطعة إلى مرتبة الألوهية وسائر المراتب الأسمائية والصفاتية. والجواب أيضاً بتخصيص الرؤية المنفية بالرؤية الحسية المسببة عن المقابلة والتجزيء، وبتخصّصها بالحياة الدنيوية شامل لجميعها، فتأمّل، وإذ قد تبيّن بطلان أدلّة النافين للرؤية وجوازها بقيت على أصل الإمكان، وإن لم يستدلّ عليه بدليل مستقلّ مع أن على صحتها دلائل مستقلّة، ثم على وقوعها. أمّا دلائل الصحة فمعقول ومنقول. أمّا المعقول فمنها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: **﴿ربّ أرني أنظر إليك﴾**[1]. فإن سؤال موسى رؤيته على تقدير الإقناع لا جائز أن يكون مع جهل بامتناعها، ومع علم به، لأن جهل منا يجوز وما لا يجوز في شأنه تعالى لا يليق بمنصب النبوة والعلم، ثم السؤال سَفَهٌ يجب تنزيه النبيّ عنه، فتعيّن الإمكان. ومنها قوله تعالى: **﴿ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾**[2]. لأن تعليق أمر على أمر ممكن يدل على إمكان المعلّق، وإلاّ لجاز وقوع المعلق عليه الممكن بدون وقوع المعلّق المحال فترتفع الملازمة بينهما. فكذب التعليق الذي نطقت به الآية ههنا، مثلاً لو كانت الرؤية ممتنعة مع أن استقرار الجبل ممكن لجاز وقوع الاستقرار لكونه في نفسه ممكناً، مع أنه لا وجه لجواز الرؤية لكونه ممتنعاً، وجواز وقوع الاستقرار بدون الرؤية يهدم الملازمة بينهما ويبطل التعليق. وللمعتزلة اعتراضات على هذين الوجهين.

أما على الأولّ فيحملهم سؤال الرؤية على طلب العلم الضروري، وهذا

(1) سورة الأعراف: الآية 143.

(2) سورة الأنعام: الآية 111.

مع أنه تجوّز وخروج عن الظاهر بلا قرينة وطلب للحاصل لاتّصاف موسى بالعلم الضروري في حقّه بنبوته وكليميته وسائر آياته بنفيه. والجواب بالمنع، إذ لا معنى لمنع الله العلم الضروري عن موسى، مع أن تعدية النظر إلى النصّ في كونه بمعنى الرؤية بالبصر وبتقديرهم الآية، فيكون معنى السؤال أرني آية، والجواب المقدّم بعينه جواب عن هذا أيضاً، مع أن ما أراه الله موسى هناك أعظم آية فينافي النفي. وفي اعتراضاتهم أن موسى كان عالماً بامتناع الرؤية لكن حمّله إلحاح قومه على السؤال ليعلموا بردّ الله امتناعه، عما علم. وهذه الطريقة التي اتخذها الجاحظ[1] طريقة في توجيه الآية ورفع دلالتها على جواز الرؤية، وهذا فاسد أيضاً، لأن اللازم على النبي أن يردّ إلحاح الملحّين في الباطل، فطلب ما لا يليق في شأنه تعالى ولا يجترىء بقولهم الباطل على الله تعالى. كما ردّ قولهم اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة بقوله: **﴿ولكن أكثرهم يجهلون﴾**[2]. مع أن سؤال لا يغني عن رفع إلحاحهم شيئاً، لأنهم إن كانوا جاحدين لا يصدّقون موسى في رد الله له، كما لم يصدقوه في سائر ما أخبر به، وإن كانوا مؤمنين، لكفاهم قول موسى وإخبارهم بامتناع الرؤية فإن قيل أراد موسى أن يحصل لهم التصديق بما وقع من الآيات والأهوال لاهتمامه بشأنهم الاشتياق لتصديقهم. نقول ما شاهد الأهوال الواقعة إلاّ السبعون الذين اختارهم موسى من قومه، وما وصل إليهم إلاّ أخبار موسى والسبعين بما وقع، فإذا لم يصدقوا موسى فأولى أن لا يصدقوا السبعين. وقال بعضهم كان سؤاله ازدياداً في الاطمئنان بعدما علم الامتناع عما سأل ابراهيم أن يريهم كيف يحيي الموتى وأنت خبير بأن اعتقاد امتناع الرؤية ليس علماً متضمناً كثير فوائد ومنافع حتى يهتم النبي فيه بأن يطلب الاطمئنان بامتناع الرؤية العيانية، بعدما علم وصدق، ولو سلّم لا يكون طلب الاطمئنان حائلاً على السؤال المحال والتزم بعضهم جهل موسى بالإمتناع حين ما سأل، وادّعوا أن جهل مثل هذه المسألة لا يقدح في منصب النبوة بعدما كان عالماً بالعلوم المهمّة

---

(1) الجاحظ، 163 ـ 255هـ. هو عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء الليثي، أبو عثمان الشهير بالجاحظ، كبير أئمة الأدب ورئيس الفرقة الجاحظية في المعتزلة، مولده ووفاته بالبصرة وله تصانيف كثيرة منها الحيوان ـ البخلاء ـ البيان والتبيين.

(2) وردت في القرآن: **﴿إنكم قوم تجهلون﴾** الاعراف: الآية 138.

ولا يخفى ماضيه من جرأتهم على أنبياء الله نسبتهم إليهم جهل ما علموه، والذهول عمّا شاهدوه. وأما اعتراضاتهم على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين منها أنّ المعلق ليس استقرار الجبل مطلقاً وإلاّ لوقعت الرؤية عند الاستقرار السابق واللاحق، فتعيّن أن يكون الاستقرار حال الحركة، وهو محال. وأجيب بأنه إن أردتم بالاستقرار حال الحركة اجتماع الاستقرار مع الحركة فلا دلالة للكلام، والقرينة عليه أصلاً. وإن أردتم وقوع الاستقرار في الزمان الذي وقع فيه حركة الجبل فلا نسلّم استحالته فإنّ الممكن ممكن في جميع الأزمنة حتى في زمان الضد الآخر، بأن يوجد الأوّل بدل الثاني في زمانه. أقول والحق أن المعلق عليه هو استقرار الجبل حين التجلّي وظهور أمر الله فيه بدلالة سياق الآية. ولعلّ الاستقرار مع التجلّي محال. فإن المحدث لا يطيق ظهور الواجب لكن اللازم ليس إلا امتناع الرواية في مرتبة الإطلاق الذاتي، ومنها أن التعليق على الجائز إنما يدلّ على جواز المعلّق، إذا كان التعليق لبيان وقوع المعلق أو إمكانه، وأما إذا كان لمجرّد النفي والاخبار عن عدم وقوعه على وجه الاقناط فلا يجوز أن تعلّق الرؤية الممتنعة على الاستقرار الممكن عند القصد إلى النفي والإقناط. أقول كون القصد إلى الاقناط وقطع الطمع يقضي التعليق على الأمر الممتنع، وإن كان المعلّق ممكناً فكيف إذا كان ممتنعاً. وأمّا الدليل المعقول على إمكان الرؤية هو أنّ الرؤية مشتركة بين الأجسام والأعراض ضرورة أن نرى أفراداً من القبيلتين ونميّز بأبصارنا بين نوع ونوع وبين فرد وفرد، فلا بدّ أن يكون بأنه صلاحية الرؤية والصالح لأن يكون متعلقاً للرؤية مشتركاً بين القبيلتين والمشتركة بينهما إمّا وجوداً وإمكان أو حدوث، إذ لا رابع مشتركاً بينهما. والإمكان عدم محض، إذ هو عدم ضرورة الطرفين، والحدوث إضافة محضة إن فسّرناه بمسبوقيّة الوجود بالعدم، وراجع إلى الوجود إن فسّرناه بالوجود بعد العدم، فتعيّن أنه لا شيء صالحاً لأن يكون متعلّق الرؤية غير الوجود فالوجود الواجبيّ صالح لأن يكون متعلق الرؤية لاقتضاء اشتراك العلة القابلية إمكان المقبول بالنسبة إليها. وهذا الدليل مبنيّ على تماثل وجود الواجب ووجودات الممكنات ولا يخفى ما فيه، ثم لمانع أن يمنع عموم الرؤية للجواهر ويدعى اختصاصها بالألون والأضواء، كما هو رأي الفلاسفة، فإن التميّز بالرؤية ليس من ضرورته تعلّق الرؤية بالمميّز. فإنّا نفرّق بالبصر بين الأعمى والبصير، مع

أنّ العمى لا يكون مرئياً مبصراً. ولما اعترض بأنه يجوز أن يكون متعلّق الرؤية خصوصيّة الجوهريّة والعرضيّة فلا يسري الحكم إلى الحقيقة الواجبة. أجيب بأنّا إذا رأينا شيئاً من بعيد ولم نفرّق أن حقيقة ما هي لا يدرك منه إلاّ هويّة ما، فدلّ أن متعلّق الرؤية هو هويّة ما فقط والهويّة متحقّقة في الواجب، فكذا ما يتعلّق به. ويردّ عليه أنّ متعلّق الرؤية هناك هو الهويّة الجسمية المتلوّنة لا الهوية المطلقة، ولذلك لا يرى بعض الأجسام كالهواء وبعض الأعراض كالطعوم والروائح والحرارة والبرودة وغيرها وإدعاء أنّ رؤية جميعها صحيحة ممكنة، إلاّ أنّ الله ما خلق لها الرؤية في عادته دعوى مجرّدة بلا دليل، فإنه لا دليل على شمول جواز الرؤية لجميع الموجودات غير كون الهوية المطلقة متعلّقاً للرؤية. وهذا غير ثابت ما بقي احتمال كون المتعلّق الهويّة المختصّة، أي الهوية الجسميّة المتلوّنة. ويردّ أيضاً أنّ الدليل على تقدير تمامه يدلّ على صحة الملموسية والمشموميّة في حقّه تعالى، وكذا على صحّة المخلوقية تعوذ بالله. وأما قولهم إن صحّة المخلوقية أمر اعتباري لا يستدعي علّة لا تجدي نفعاً ولا تفيد دفعاً، فإنّ صحّة المخلوقية وإن لم تستدعي متعلقاً هو حقيقة موجودة، لكن لا شك أنها تستوعب ماهية ما والماهية المطلقة مشتركة بين الواجب والممكن، وعلى تسليم كون المتعلّق الهويّة المطلقة يجوز أن تشترط بشرائط لا تتحقق في الواجب أو يكون لها موانع تتحقّق فيها فالدليل لا يخلو من ضعيف ظاهر. وأما دليل وقوع الرؤية فهو منقول إذ لا سبيل إليه للعقل فمن نصوص القرآن قوله تعالى: **﴿وجوه يؤمئذٍ ناضرة * إلى ربّها ناظرة﴾**[1] فإنّ تعدّية النظر بإلى يدلّ على أنّ المعنى المراد منه إمّا عين الرؤية أو ملزوم لها، بحيث لا ينفك عنها يشهد له النقل عن أئمة اللغة، وعدم تجاوز استعمالاتهم أين ما وردت عنها. فإن قلت قد تستعمل النظر الموصول بإلى، بمعنى تقليب الحدقة نحو شيء طلباً لرؤيته، قلنا نعم، لكن دلالة العقل تنفي هذا الاحتمال في حقّه تعالى، لأن تقليب الحدقة نحو شيء لا يتصوّر إلاّ بكونه في الجنة المقابلة، اللّهمّ إلاّ أن يراد معنى من أن ملابسات هذا المعنى بطريق المجاز. فأقرب ملابساته ههنا هو الرؤية المسبّبة منه، بل هو متعيّن ههنا إذ لا شيء من ملابساته يناسب إرادته، هذا المقام بحكم

---

(1) سورة القيامة: الآيتان 22 ـ 23.

الاستقرار، وبالجملة النظر الموصول بإلى نصّ في الرؤية، اعترض بأنّ ههنا احتمالات أخرى مع وجودها لا يتمّ الاحتجاج. أمّا أولاً فإنّ النظر الموصول بإلى قد يستعمل بمعنى الانتظار. قال الشاعر:

كل الخلائق ينظرون سماله نظر الحجيج إلى طلوع بلال

وقال آخر:

وشعث ينظرون إلى بلال كما نظر الظماء حبا الغمام

وقال الجباء: العطاء.

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمن يأتي بالفلاح

مع أنّ اتصافه بمثل السدّة والازدرار والتحيّر والرضاء والذلّ والخشوع في استعمالاتهم تصرفه عن إرادة معنى الرؤية عنه. وكذا تحقّقه مع نفي الرؤية في قولهم: نظرت إلى الهلال فلم أره. ومثله قوله تعالى: **﴿وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون﴾**[1]. وأمّا ثانياً فإنه يجوز أن يقدَّرَ مضاف محذوف، ويكون المعنى إلى ثواب ربّها ناظرة على أنه ورد به الأثر عن علي رضي الله عنه، وذهب إليه كثير من المفسّرين. وأمّا ثالثاً فإنّ إلى يجوز أن تكون اسماً بمعنى النعمة مفرد للآه. أجيب بأنّ المقام مقام البشارة للمؤمنين والإخبار عن تمام سرورهم وكمال نعيمهم في اليوم الآخر بلقاء ربهم، فظاهر أنّ الانتظار ليس بهذه المرتبة من النعيم بل هو نوع من العذاب، كما قيل الانتظار موت أحمر، مع أنّ استعمال النظر المعدّى بإلى بمعنى الانتظار لم يصحّ عن أئمة العربية، وحمل ما في الأبيات على معنى تقليب الحدقة جائز بلا مانع، وكذا الأوصاف المذكورة تصرف إليه، وإن احتج في بعضها إلى نوع تأويل والحذف بغير قرينة مما لا مساغ له، سيما في قانون البلاغة، مع أنه غير مناسب مقام البشارة العظمى، وكون إلى اسماً مع أنه غير مناسب بالمقام غاية في البعد والقرابة، بحيث لا تذهب إليه الأفهام. ومنها قوله تعالى: **﴿كلاّ إنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون﴾**[2]. فإنّ وصف الكفار بأنّهم محجوبون

---

(1) سورة الأعراف: الآية 198.

(2) سورة المطففين: الآية 15.

تحقيراً لشأنهم وتقبيحاً لحالهم يدلّ على أنّ المؤمنين ليسوا بمحجوبين، وحمله على الحجاب عن الثواب والنعيم عدول عن الظاهر المتبادر بلا عذر ولا ضرورة. وأيضاً فسّر أئمة التفسير الحسنى والزيادة في قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾(1) بالجنّة والرؤية. ويعضد هذا ما قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم حين قرأ هذه الآية: «إذا دخل أهل الجنّةِ الجنّة وأهلُ النارِم النار نادى مناد يا أهل الجنّة إنّ لكم عند الله موعداً يشهى ان ينجزكموه، قالوا ما هذا الموعد ألم تثقل موازيننا وتبيض وجوهنا ويدخلنا الجنّة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب وينظرون إلى وجه الله عزّ وجل، قال فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إليه»(2). هذا حديث صحيح رواه صهيب رضي الله عنه. وفي هذا المعنى قوله عليه السلام: «إن أدنى أهل الجنة من ينظر إلى جنانه وأزواجه وَنَعَمِهِ وخدمه وسوره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية»(3). وقرأ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بعدما قال هذا الحديث ﴿وجوه يومئذٍ ناضرة * إلى ربّها ناظرة﴾(4). وقال عليه السلام: «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضاقون فيه»(5). وكل من هذه الآيات والأحاديث دليل على وقوع الرؤية، سيّما وقد تعاضدت وتظاهرت وبإجماع الأمة و اتفاق الأئمة، في القرن الأول تأيّدت وتقررت، فكان ثبوتها قطعياً، والتصديق بها يقينيناً. أما أنّ الرؤية هل تكون بالفؤاد أو بالعين، فلعلّ هذا الاختلاف فرع لاختلاف في رؤية النبي عليه السلام ربّه في الإسراء، فالجمهور على أنه كان بفؤاده عن ابن عباس أنه رأى ربّه بعينيّ رأسه، وإليه

---

(1) سورة يونس: الآية 26.

(2) سنن ابن ماجة، باب 13، رقم الحديث 187، ص 67، وورد بشكل أضبط.

(3) مسند ابن حنبل، مج 2، ص 64.

(4) سورة القيامة: الآيتان 22 ـ 23.

(5) أخرجه البخاري 2/ 27 ـ 28 في المواقيت، باب فضل صلاة العصر و8/ 458 في التفسير. 50: باب فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب، و11/ 387 في الرقاق: باب الصراط جسر جهنم و13/ 359 ـ 360 في التوحيد: باب قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ ومسلم رقم 633 في المساجد: باب فضل صلاتي الصبح والعصر، والترمذي، كتاب صفة الجنة، باب 16، رقم 2552، وأبو داوود 4729 في السنة، باب الرؤية وأحمد في المسند 3/ 16، 17، 26، 27.

ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري وبعض أصحابه واختاره الإمام أيضاً ووقف فيه بعض المشايخ، وقالوا ليس عليه دليل واضح، لكن قالوا إنه جائز والشك في وقوعه. أقول ولعلّ وجه صحة رؤية بعين الرأس أنك قد عرفت عدم تعلّق الرؤية به وامتناعه في مرتبة أحديّة ذاته، ومحض إطلاقه وتجرده، وإن صحة التعلق في مرتبة الألوهية والتلبّس بملابس أسمائه وصفاته، والتلبس والتمثل قد يكون تصوّر نورية، وقد يكون بصور حسّية. والثاني لا شك في جواز متعلّق الرؤية بعين رأس البدن المثالي بل بعين رأس البدن العنصري. وتقول الطائفة لأمثالها تجليات صورية، ومن هذا القبيل إيناس موسى عليه السلام من جانب الطور ناراً. وأمّا التجلّيات النورية الكلية فالذوق والوجدان يشهدان بأنّ رؤيتها لا تتيسّر إلا بالفؤاد، اللّهمّ إلاّ أن يقلب حكم الروحانية إلى الأبدان الأخروية، بحيث ترتفع الكثافة وتتأكد المناسبة، ويصبغ البدن بحكم الروح، وتقع الرؤية بالعين البدني بلا كيفية ولا وجهة ولا مقابلة ولا مسافة، كما وقع لسيّد البشر في الدنيا ولذلك كان يرى عليه السلام من خلفه كما يرى من قدّامه وما يقع ظلّه على الأرض، وكلّ ذلك من غلبة أحكام اللطافة الروحانية وارتفاع الكثافة الجسمانية، والروح تترتّب إدراكاته وإن كانت متنوعة متكثرة على غيبة البسيط، من غير أن يختص بعض منه ببعض الإدراكات وبعضه بالبعض الآخر بخلاف البدن، فإنّ كلّ عضو منه مخصوص بنوع من الإدراك ورؤيته عليه السلام من الخلف والقدام سواء لخروج بدنه اللطيف من أحكام الكثافة الجسمانية إلى حكم اللطافة الروحانية، فلا يبعد أن يكون لأبدان المؤمنين في دار الآخرة في النشأة الجنانية خط من هذه المرتبة، وأهل الذوق والوجدان لا يحتاجون في العلم بتحقّق الرؤية إلى البيان والبرهان فإنّ العيان أعنى عن التبيان، فإن شمس الفلك كما أنها ظاهرة بالذات ويظهر به الكل من العلويات والسُفليات فكذلك شمس الحقيقة لا يظهرها شيء، وهي تظهر الكلّ من الظواهر والبواطن والذوات والصفات، **﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾**[1]. **قال رضي الله عنه: والإيمان هو الإقرار والتصديق وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص.** وقد تبين أنّ حقيقة الإيمان هي التصديق المنطقي المأخوذ منه الإذعان والانقياد، ويعبّر عن المجموع

(1) سورة الحديد: الآية 21.

بالتصديق في الفرق والإقرار ركن يحتمل السقوط عند الاعذار، فهو خارج عن الحقيقة وملحق بها في حكم الشرع والاختلاف الواقع بين علماء الأمة، في أن الإيمان يقبل الزيادة والنقصان، فالظاهر أنّ في التصديق وظاهر الكتاب والسنة ناطقة بقبوله الزيادة والنقصان، وبه أخذ الأشاعرة والمعتزلة وإليه ذهب الإمام الشافعي، ولهم في ذلك عقلاً إنّ عدم قبوله التفاوت يستلزم تساوي إيمان أفضل المؤمنين، حتى أفضل الأنبياء لإيمان أدناهم، واللازم معلوم البطلان ونقلاً قوله تعالى: **﴿وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً﴾**[1]، وقوله: **﴿ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾**[2]، **﴿ويزداد الذين آمنوا إيماناً﴾**[3]، **﴿وما زادهم إلاّ إيماناً وتسليماً﴾**[4]، **﴿فأمّا الذين آمنوا فزادتهم إيماناً﴾**[5]. وقوله عليه السلام: «حين سألوه: يا رسول الله إن الإيمان يزيد وينقص «نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنّة وينقص حتى يدخل صاحبه النار»[6] [وروى هذا ابن عمر وروى مرفوعاً لو وزن إيمان أبي بكر بإمان جميع الأمة لرجح] وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وهو اختيار إمام الحرمين. واحتجوا بأن التصديق البالغ حدّ الجزم والإذعان، لا يقبل الزيادة والنقصان والتفاوت ليس إلاّ في الأعمال وهي خارجة عن حقيقة الإيمان وهي باقية غير متغيّرة عند كثرة الأعمال وقلّتها، وارتكاب السيّئات واجتنابها. وقال إمام الحرمين: إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضّل تصديق تصديقاً كما لا يفضّل علم علماً، ومن حمله على الطاعات سراً وعلناً فلا يبعد إطلاق القول بأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، ونحن لا نؤثر هذا، هذا كلامه فتكون المسألة فرعاً لمسألة دخول الأعمال في الإيمان وعدم دخولها فيه، فقبل التفاوت باعتبار دخول الأعمال، لكن القائلين بالدخول فرقتان: فرقة قالوا بدخولها في أصل الأعمال كالخوارج والمعتزلة، من حيث أنهم سلبوا الإيمان عن المصدّق التارك للعمل، فيكون أصل الإيمان زائداً وناقصاً عندهم. واعترض بأنّ المجموع المركب من أمور عدة لا تقبل الزيادة

(1) سورة الأنفال: الآية 2.

(2) سورة الفتح: الآية 4.

(3) سورة المدثر: الآية 31.

(4) سورة الأحزاب: الآية 22.

(5) سورة التوبة: الآية 124.

(6) سنن ابن ماجة، مقدمة، رقم الحديث 73 ـ 74.

والنقصان إذ الزيادة لا تمكّن إلا بانضمام أمر خارج، فتكون الزيادة في العارض لا في الذات، والنقصان لا يمكن إلاّ باختفاء شيء من الأمور فلا يتحقق المجموع بانتفاء جزئه. أقول بل تمكّن الزيادة والنقصان بسبب زيادة العمر ونقصانه وباختصاص بعض الفرائض بعض الأشخاص كالزكاة للغني والجمع للمستطيع والعدل في الأحكام للولاة والحكام، وباعتبار وقوع بعض العبادات الغير المفروضة ابتداء فرض انتهاء، ومثل طول القيام وكثرة القراءة في الصلاة. وأما على تقدير كون الأعمال النافلة جزء من الإيمان أيضاً على ما ذهب إليه البعض فالأمر أظهر. وفرقة قالوا بدخولها في مرتبة الكمال دون أصل الإيمان كالسلف من أهل الحديث، من حيث أنهم حكموا على أن المصدّق التارك للعمل خارج عن الإيمان، بل حكموا بإجراء جميع أحكام الإيمان عليه، وما أخرجوه إلاّ عن كمال الإيمان. وأما إطلاق القول بدخول الأعمال في الإيمان فلإراتهم عنه عند إطلاقه مرتبة كماله، فقبول الزيادة والنقصان عندهم لا يكون في أصل الإيمان بل في مراتب كماله. ولهذا قال الإمام الرازي وجه التوفيق أن ما يدلّ على أن الإيمان لا يتفاوت مصروف إلى أصله، وما يدلّ على أنه يتفاوت فهو مصروف على كماله. وأجاب المجوّزون لقبول الإيمان التفاوت عن الأدلة الدالة على عدم القبول بحمل التفاوت الناطقة هي به على ما كان في زمن رسول الله من التفاوت الواقع في الإيمان والاعتقاد، باعتبار زيادة الشرائع يوماً فيوماً بحسب ازدياد الأوامر والنواهي، فعلى هذا يكون الحكم مقصوراً على عهده عليه السلام، ويحمله أيضاً على التفاوت بحسب تفاوت أزمنة الإيمان والتصديق الخالص عن شوائب الريب، من غير فتور وذهول عن التصديق والاعتقاد، بناء على أنّ التصديق عرض لا يبقى بل يزول بعد حدوثه، إلا لمن لا يغفل عن التصديق، ويجدد للزائل منه بدلاً. فتكون زيادة الإيمان ونقصانه بحسب زيادة الأمثال ونقصانها، ويحمله أيضاً على التفاوت بحسب ثمرات الإيمان ونتائجه النامية بتقويته بمواظبة الطاعات وتصفيته بمجانبة السيئات. لكن أورد على الناقلين للتفاوت أن الغالب إن يكون غالب الظن من الإيمان ونقصانه عن درجة اليقين ممّا لا مجال فيه للإنكار. وأيضاً تفاوت درجات اليقين بالجلاء والخفاء أظهر من أن يخفى، وزيادة مرتبة الطمأنينة بعد حصول اليقين يشهد بها الوجدان والقرآن. فاقرأ قوله تعالى حكاية عن خليله **﴿ربّ أرني كيف تحيي الموتى قال أو لم**

**تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾**[1]. وإن أنكرت اليقين قبل الطمأنينة لزمك من المفاسد ما لا يخفى ومن المحاذير ما لا يحصى أقول ولعلّ المراد من الزيادة والنقصان للمنفيّين الزيادة والنقصان بحسب الأجزاء لا المطلقات الزيادة والنقص بين مراتب التصديق، ليسا باعتبار كثرة الأجزاء وقلّتها، فإنّ قوة التصديق ليست لانضمام أجزاء زائدة بالضعيفة بل الشدّة والضعف كيفيتان قائمتان بالمراتب البسيطة تتفاوت بحسبها تلك المَراتب ويؤيّد ما قلنا قولهم إنّ المسألة فرع مسألة دخول الأعمال وخروجها عن الإيمان، ولو سلّم زيادة أجزاء القوي على الضعيف لكن تلك الأجزاء ليست بأجزاء متمايزة، والنفي راجع إلى زيادة الأجزاء المتمايزة الظاهرة كالأعمال. ولا كذلك الأجزاء في التصديق القوي على تقدير تحقّقها، فإنه في صورة الواحد البسيط في الظاهر وإن كان مركباً متكثر الأجزاء في الحقيقة. وما لا يحسن تركبه لا يعدّ مركباً، ويقصد أيضاً قول **﴿الإمام ههنا والمؤمنون مستوون في الإيمان والتوحيد ويتفاوتون في الأعمال**. إن المراد أنّ زيادة الأعمال ونقصها لا يؤثران في حقيقة الإيمان زيادة ونقصاً بحسب الأجزاء لا غير، من جهات الزيادة والنقصان، فالإيراد غير وارد. **قال رضي الله عنه: والإسلام هو التسليم والانقياد لأمر الله، فمن طريق اللغة فرق بين الإسلام والإيمان. لكن لا يكون إيمان بلا إسلام ولا إسلام بلا إيمان وهما كالظهر مع البطن**. ذهب بعض الحشوية إلى تغايرهما في اصطلاح الشرع كتغاير مما في المعنى اللغوي ذهاباً منهم إلى صرف الإيمان والتصديق إلى الاخبارات، وصرف الإسلام والانقياد إلى الأوامر والنواهي، لأنهم لمّا رأوا أنّ قوله تعالى: **﴿قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾**[2]. على ثبوت الإسلام بدون الإيمان. وقوله تعالى: **﴿إنّ المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات﴾**[3] وكذا قوله: **﴿وما زادهم إلاّ إيماناً وتسليماً﴾**[4] أي إسلاماً ما دلّ على مغايرتهما بحكم العطف. وكذا قوله عليه السلام حين سأله جبرائيل عن الإيمان والإسلام تعليماً للدين: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته. . .» «والإسلام أن تشهد أن لا إله إلاّ الله. . . وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت

(1) سورة البقرة: الآية 260.
(2) سورة الحجرات: الآية 14.
(3) سورة الأحزاب: الآية 35.
(4) سورة الأحزاب: الآية 22.

إليه سبيلاً»[1]. نطق بها ظاهراً، حكموا بمغايرتهما حقيقة، ثم لمّا وجدوا أنّ الإيمان ينبىء عن التصديق خصوصاً بالإخبارات الشرعية وأنّ الإسلام ينبىء عن الانقياد خصوصاً بالأوامر والنواهي لمناسبة كلّ من المعينين لكلّ من القبيلين، لكن الجمهور على أنهما لا يتغايران، أي لا ينفك أحدهما عن الآخر ويتلازمان، فلا مؤمن إلاّ وهو مسلم ولا مسلم إلاّ وهو مؤمن. قال في الكفاية الإيمان هو تصديق الله فيما أخبر به من أوامره ونواهيه، والإسلام هو الانقياد والخضوع لألوهيّته. وهذا لا يتحقق إلاّ بقبول الأمر والنهي، فالإيمان لا ينفك عن الإسلام، فلا يتفارت. وقال في التبصرة الإسمان من قبيل الأسماء المترادفة، فكلّ مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن، إلاّ أنّ الإيمان اسم للتصديق بشهادة العقول والآيات على وحدانية الله، وأنّ له الخلق والأمر لا شريك له في ذلك. والإسلام إسلام المرء نفسه بكلّيتها لله بالعبوديّة من غير شريك. فحصلا من طريق المراد منهما على واحد. ولو كان الإسمان متغايرين لتصور وجود أحدهما بدون الآخر فيكون لأحدهما في الدنيا أو في الآخرة، حكم ليس للآخر، وهذا باطل قطعاً. وقالوا ما كان على عبده غير ثلاث فرق مؤمن وكاذب ومنافق، ولو كان المسلم غير المؤمن، لقد فرّقه رابعة. وأيضاً كون الإيمان مغايراً للإسلام كونه من الأديان الغير المقبولة بحكم قوله تعالى: **﴿ومن يَبْتَغِ غير الإسلام ديناً فلن يُقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾**[2]. وأيضاً لو كانا متغايرين لما صحّ استثناء أحدهما عن الآخر في قوله تعالى: **﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين * فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾**[3] ويرد أنّ الإيمان يجوز أن يكون مغايراً للإسلام، لكن لا يكون مقابلاً، بل عاماً لكون عبارة عن التصديق المجرّد وكون الإسلام مركباً من التصديق والأعمال، ولا يلزم عدّه عند عدّ الفرق المتقابلة بحسب الدين، ولا يلزم عدم قبول الإيمان لأنه ليس ديناً مغايراً لدين الإسلام وإن كان غيره في الجملة لأنّ مغايرة الأديان إنما هي بحسب أصول العقائد، ولا كذلك

(1) صحيح البخاري، كتاب الإيمان سؤال جبريل، ج 1، ص 34، رقم 50. سنن أحمد بن حنبل، ج 2، ص 426.

(2) سورة آل عمران: الآية 85.

(3) سورة الذاريات: الآيتان 35 ـ 36.

الإيمان مع الإسلام على ما ذكرناه. ويصحّ الاستثناء بصحة استثناء الخاصّ من العام، كقولك أخرجت العلماء إلاّ بعض النحاة، فالتعديل ليس إلاّ على الإجماع على أنه لا يمكن في حكم الشرع أن يأتي أحد بالإيمان، وبما اعتبر فيه الأركان ولا يكون مسلماً، وكذا عكسه، وعلى أنه ما أثبت الشرع لأحدهما حما دون الآخر. وأمّا ما دلّ عليه الآية من ثبوت الإسلام بدون الإيمان فهو الإسلام باللسان خوفاً من السيف لا الإسلام المعتبر في الشرع الذي كلامنا فيه. وأما العطف فيكفي فيه ما اعترفنا به أولاً مما تغايرهما بحسب المفهوم اللغوي. وأما السؤال والجواب فما كان لبيان الحقيقة لهما فقط، بل لبيان الأحكام المتفرعة عن حقيقتهما أيضاً، ولذلك فسّر الإيمان بما فسّر به الإسلام في بعض الأحاديث. كما قال لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الإيمان بالله وحده، فقالوا الله ورسوله أعلم، فقال: «بشهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً رسول الله واقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصيام رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»[1]، مع أنّ مرجّع كل من الإيمان والإسلام إلى الإذعان والقبول، والإذعان له مناسبة ظاهرة بين كلّ من القسمين من الأخبار والأوامر، فدعوى اختصاص مناسبة التصديق بالأخبار والإذعان بالأمر والنهي مجرّد بحكم وما يختص به المؤمن دون الكافر أمور ثلاثة التصديق بالأخبار والإذعان بالأمر والنهي مجرّد بحكم، وما يختص به المؤمن دون الكافر أمور ثلاثة التصديق بالله كما أمر به الشرع ثم الإذعان والانقياد والإقرار يلحق بالانقياد، ثم التعبّد بأنواع العبادات. وأخفى الأمور التصديق القلبي وأظهر منه الانقياد لأنه غالباً لا ينفك عن الإعلان بقول أو فعل، وأظهر الأمور التعبّد لأنه أقوى مراتب الظهور. والإيمان والإسلام عبارتان عن الأمرين الأوّلين، لكن الملحوظ في الإيمان قصداً هو الأمر الأوّل لكون معناه اللغوي منبىء عنه، وفي الإسلام الأمر الثاني لكون الإسلام والتسليم ظاهرة الدلالة بحسب الاستعمال عليه. ولهذه النكتة جعل الإمام نسبة الإسلام إلى الإيمان نسبة الظهر إلى البطن، فقال وهو كالظهر مع البطن. وأما الدين فعبارة عن الأمور الثلاثة ولذلك **قال رضي الله عنه: والدين اسم واقع على الإيمان والإسلام**

---

(1) صحيح مسلم كتاب الإيجاب، باب 6، ج 1، حديث 24.

صحيح البخاري، باب أداء المحسن من الإيمان، ج 1، رقم الحديث 52.

**والشرائع كلّها.** والدين يحتمل أن يكون من دانه أي أذلّه واستعبده، فإطلاقه على الدين المصطلح لكونه تذلّلاً وتعبّداً لله تعالى، أو من الدين بمعنى الجزاء كما في بيت الحماسة: ولم يبق سوى العدوان دنّاهم كما دانوا. فوجه الإطلاق ظاهر لأن حسن الجزاء موعود في مقابلته للذين أحسنوا الحسنى وزيادة. والوعيدات واردة في إهماله وتركه والشرائع جمع الشريعة وهو ما شرع الله لعباده من الدين وهي في الأصل شرعة الماء ومورداً لشاربه. ولما كان الشرب المعنوي لأهل الدين منه لشربهم مياه المعرفة والأعمال الزكية منه سمّي به فدين كل نبيّ الطريقة التي خصّه الله بها واختارها طريقة له ولأمّته ليقرّبوا منه إليه، **قال رضي الله عنه: نعرف الله حق معرفته كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته.** اختلفوا في أنه هل يمكن أن يعلم ذات الله لحقيقته أم لا، وعلى تقدير الإمكان هل هو حاصل لأحد أم لا، أحالت الفلاسفة إدراك أحد غيره إيّاه بكنهه وحقيقته، واستدلّوا عليه أولاً بأن العلم هو حصول الصورة الكليّة المسرعة من الصورة العينيّة بحذف المشخصات، ولا يتصور ذلك في الواجب لاستلزامه التركّب المستحيل في حقّه تعالى، لاستلزامه الاحتياج إلى الغير الذي هو التشخّص، ورد بمنع كون العلم حصولف الصورة مطلقاً أو في خصوص الواجب، ويمنع استحالة مثل هذا التركب لعدم زيادة التشخص على الماهية في الخارج، حتى يلزم الاحتياج إلى الغير ولو سلّم. فالاحتياج إلى غير يستغل هو في إيجاده لا ينافي الوجوب ويمنع لزوم الانتزاع في كلّ صوره، لم لا يجوز أن تحصل صورة الجزئي المتعيّن كما هي في العاقلة وما بنوا عليه امتناع ارتسام صورة الجزئي في العاقلة على تقدير تمامه إنما يتمّ في الجزئيات المادية. وثانياً إن إدراك الكنه إمّا أن يكون بالبديهة أو بالنظر، والأوّل منتف بالإجماع والثاني لا بدّ أن يكون بالمدّ، إذ الرسم لا يوصل إلى الكنه، فيلزم أن يكون له جنس وفصل، وقد تبيّن استحالته. ورد بتجويز البديهة ومنع الإجماع، إذ يجوز أن يخلق الله العلم الضروري بإلهام أو غيره وبتجويز إفضاء الرسم إلى الكنه، وإن لم يستلزم. وقال بعض المعتزلة بحصول العلم بكنهه حتى اجترأ بعضهم على أن يقول إنّا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته، من غير تفاوت، وهذه الجرأة منهم مبنيّة على زعم أن ليس له حقيقة سوى كونه ذاتاً واجب الوجود قادراً عالماً حياً مريداً متكلماً سميعاً بصيراً. وقد التبس عليهم الذات بالصفات، ولم يفرّقوا بين

مفهوم الذات الكلّي وبين ما صدق عليه ذلك المفهوم. واحتجوا على ما قالوا أيضاً بأنّا نحكم عليه تعالى بأوصاف وأحكام، والحكم لا ينفك عن العلم بالطرفين. وهذا مبني على عدم الفرق بين العلم بالكنه والعلم بالخارج. ولا يخفى فساد زعمهم وشناعة جرأتهم ولقد نسب إلى الإمام أيضاً ما يقرب من هذا القول، لكن أنكره أصحابه أشدّ الإنكار، حاشا عن كمال علمه بجلال الله وعظمته أن يدّعي العلم بحقيقته وكنه ذاته. ولعلّ هذه النسبة نشأت من ظاهر قوله هذا. وسنبين عن قريب ما أراده به حتى يزول الوهم ويحصل الفهم وكثير من المحققين، على أنّ العلم بكنه ذات الله ما هو بحاصل لأحد، وإن كان ممكناً ومقدوراً لله تعالى خلق العلم به لمن يشاء من عباده. وحاصل ما احتجوا به عليه الاستقراء فإنهم قالوا لا يدرك أحد منهم تعالى غير السلوب والإضافات والمفهومات الكليّة من الأسماء والصفات بظاهر أنّ ذات الوجوب وجود أصلي وجزئي حقيقي، ما هو سلب ولا إضافة ولا مفهوم كلّي. ويردّ عليه أنّ الإحاطة بافراد العباد وعلومهم وأوصافهم غير متيسّر. فمن أين يحكم بأنّ كلّ واحد لا يدرك منه غير ما ذكر

وأيضاً كلامنا في ماهية الواجب لا في هويته المتعيّنة، في أن الحكم بأنّ حقيقته ليس بأمر كليّ أقول ولا تبعد عندي استحالة تصوّره بالكنه لغيره، بناء على أنّ العالم محيط بالمعلوم، والمحيط يجب أن يكون أوسع أو مساوياً بالنسبة إلى المحاط، ومن المعلوم أنه لا شيء يساوي للواجب، فضلاً عن أن يكون أوسع منه. ثم الحق المحقق أن العلم بكنه ذاته غير متحقّق لأحد أصلاً، ولا يبعد أن يدعى فيه الإجماع. فإنّ العجز عن إحاطة صفات الله منقولة عن علماء كلّ عصر، فضلاً عن العوام، فكيف إحاطة ذاته. وقد قال أكمل البشر: «لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[1]. وقال الله تعالى: **﴿وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلاً﴾**[2] وجميع العلوم في جنب العلم بالله أقلّ من القليل، فإذا حصل بكماله يكون الحاصل كثيراً. وأمر الله أكمل البشر باستزادة العلم بقوله: **﴿وقل ربّ زدني علماً﴾**[3] يدلّ على أنّ فوق كلّ

(1) صحيح مسلم، كتاب الصلاة، ج 1، ص 352، رقم الحديث 222.
(2) سورة الإسراء: الآية 85.
(3) سورة طه: الآية 114.

مرتبة من العلم مرتبة أعلى كما ينبىء عنه قوله: ﴿وفوق كلّ ذي علم عليم﴾[1] لا جائز أن يكون المراد من هذا العلم العلم بما سوى الله من العلم، فإنه لا فضيلة يعتدّ بها له بالقياس إلى منصب الرسالة حتى يحرّضه الله إلى الاستزادة منه فهو العلم بالله وأسمائه وصفاته وتعداد مراتبه أبداً سرمداً، ولا ترقيات الكلم من عباد الله من مرتبة منه إلى مرتبة أعلى ويتفاضل أفراد البشر بعضها على بعض بعدما انتهى التفاضل بالعبادات الذي حكم النبيّ بانتهائه عمّا قريب بقوله: «فضل العالم على العابد كفضلي على أدناكم»[2] وسائر ما يدلّ على فضل العلم والعالم على العبادة والعابد فإنّ المراد ليس غير العلم بالله لعين ما ذكرنا وإذا تحقّقت ما حققنا فاعلم أنّ مراد الإمام بقوله نعرف الله حق معرفته، ليس كمال المعرفة اللائقة بشأنه البالغة لحقيقته وكنهه، بل المراد به يعرف الله واجب معرفته الذي أوجبه على عباده تحقّقاً بالإيمان واتصاف بالأنقياد والإذعان. حتى أنّ من قصّر في ذلك القدر من المعرفة يكون منحطاً عن درجة الإيمان. كما أوضح هذا المراد قوله بعده كما وصف نفسه في كتابه بجميع صفاته، فإنّ الاعتقاد والإيمان بكل ما وصف الله به نفسه واجب على من بلغه التفصيل، بحيث لا يكون مؤمناً من لم يوقن بواحد من المجموع. فهذه المرتبة من العرفان أدنى مرتبة تتحقق معها حقيقة الإيمان وما مرتبته دون هذه المرتبة إلا مرتبة الإجمال، وهي المعرفة إجمالاً، إنّ كل وصف وصف الله به نفسه فهو حقّ. فهذا الإجمال لا يكفي إيماناً إلاّ بالنسبة إلى بعض الأوصاف بعد حصول المعرفة التفصيلية ببعض العقائد التي كان اعتقادها تفصيلاً من ضرورات الدين، كالعلم بالوجوب والوحدانية وغيرهما. فأين هذا الكلام من الإمام من دعوى تحقق كمال المعرفة بالله على وجه الإحاطة بكنه ذاته وتفاصيل أسمائه وصفاته لكلّ واحد من عوام المؤمنين فضلاً عن الراسخين في العلم من الأنبياء والمرسلين والورثة الكاملين المكمّلين، وكلامه واضح في مراده، إلاّ إنّ قصور الفهم وسوء الظنّ يحمل بعض من لم يخلص سريرته ولم يحسن سيرته إلى أخذ أمثال هذه المعاني

---

(1) سورة يوسف: الآية 76.

(2) مسند ابن حنبل، ج 5، ص 196، جاء «كفضل القمر على سائر الكواكب». سنن ابن ماجة، مقدمة 17، ص 81، رقم الحديث 223.

القاصرة من كلام مثل الإمام الراسخ في العلم والعرفان، نعوذ بالله من ذلك.
**قال رضي الله عنه: وليس يقدر أحد أن يعبده حقّ عبادته كما هو أهل أو يعبده كما أمره.** أي لا يقدر أن يعبده عبادة استحق لها من عبادة عقلاً من حيث عظمة جلاله وشأنه، وسلطانه وكمال أنعامه عليهم وتمام إحسانه إليهم، بحيث تكون مكافأة منهم لألطافه وعطاية ومجازاة لمواهبه وصلاته، ولا أن يتم ما شرعه لهم من الأعمال والمتروك ما ظهر في كلّ من القسمين وما بطن، فإنّ من الأعمال أفعال الجوارح كالصلاة والزكاة وسائر العبادات المقوليّة والبدنية، مما لا يحتاج ومنها أخلاق النفوس والقلوب، مثل الشكر والتفويض والتوكيل والصبر والرضى بالقضاء والخوف والرجاء وسائر الأخلاق الحسنة والملكات الفاضلة. فإنّ كلاً منها قد أوجبه الله على عباده بنصوص قطعية الدلالة ودلائل يقينية الإشارة، مثل قوله تعالى: واصبروا واشكروا وعلى الله فتوكلوا؛ بل فرضية هذا القسم أوكد من القسم الأوّل، فإنّ أشرف ما في الإنسان قلبه. وكذلك العمدة من الأعمال عمله، خيره أفضل الخيرات وشرّه أشرّ الشرور وما شرعت الأعمال الظاهر الحسية إلا لتكمل النفس وتحصل الأخلاق الحسنة فالشروع قصداً وبالذات هو القسم الثاني وبوساطتها وبالتبع القسم الأول، وكذلك قسم المتروك منها ظواهر مثل ما اشتهر بين الناس من المعاصي الكبائر من قتل النفس والزنا وشهادة الزور، ومنها بواطن مثل الكبر والعجب والبخل والرياء والحسد والحقد وسائرها، مما يفسد النفوس ويحبط الأعمال، فهذا القسم من التروك أوقعها تأثيراً وأشدّها تنويراً للقلب والباطن، وما لم يصفوا الباطن عن هذه الموبقات المهلكات لم تنجح في نفسه ظواهر العبادات وإن كثرت، كما لا يثبت الزرع في أرض غير مصلحة خلال الحشائش المشبكة المتمكنة المتنوعة، وإن كل الناس على الظواهر عاكفين وعن السرائر غافلين، وبالجملة الامتثال لجميع الأوامر والانتهاء عن كل النواهي في الظاهر والباطن بالبدن والقلب لا يكاد يقدر عليه أحد، ولذلك قال أفضل الأنبياء: شيّبتني سورة هود، مشيراً إلى ما ورد فيها من قوله: ﴿**فاستقم كما أمرت**﴾[1]، ونقل عنه أنه قال مشيراً إلى اصبعيه: «لو

(1) سورة هود: الآية 112.

أخذت ما كسبت هاتان ما نجوت»، إلاّ أنّ لبعض الأخلاق الفاضلة مرتبة اعتقادية هي أصله ومنشأوه لا بدّ منها حتى لو فقدت فقد بها الإيمان مثل التوكّل بمعنى اعتقاد أنّه وكيل كلّ أحد في كلّ الأمور بيده نفعه وضرّه يوصل إليه منافعه ويدفع عنه مضارّه بمحض مشيئته، ومثل رجاء ثوابه وفضله وخوف عقابه وقهره بمجرّد اعتقاد أنه قادر على الثواب والعقاب ومريد أيّهما شاء، ومثل الرضى بقضائه من حيث اعتقاد وجوبه. ففي أصول هذه الملكات واعتقاده يستوي المؤمنون كلّهم ومن خلا عنها فليس بمؤمن ولكن لكلّ منها درجات متفاوتة ومراتب متفاضلة يترقى كل منها بقدر كمال الإيمان ولذلك قال رضي الله عنه: **فيستوي المؤمنون كلّهم في المعرفة واليقين والتوكّل والرضى بقضائه والخوف والرجاء في الإيمان في ذاك ويتفاوتون فيما دون الإيمان في ذلك كلّه**. وفي بعض ما نسخ وقع في الإيمانيّ وفيما دون الإيمانيّ، والمعنى قريب جعل مراتب الكمال من هذه الخصائل دون أصولها، مع أنّ كمال كلّ وصف أعلى مراتبه نظراً إلى أنّ الأصول من الإيمان، ومراتب الكمال من الأعمال، وإلى علوّ الإيمان من الأعمال، ولقائل أن يقول إذ لا يقدر أحد أن يعبده حق عبادته. وقد فسّرت حقّ العباد بالقدر الواجب منها يكون تكليف الله بها تكليفاً بما لا يطاق، وقد وقع الإجماع من الآية على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق وإن وقع الاختلاف في جوازه لا يقال كل واحد من المأمورات والمنهيات يقدر عليه كلّ واحد من العباد، فبهذا القدر يرتفع عنه حكم ما لا يطاق، لأنا نقول نعم يرتفع بالنسبة إلى كل واحد واحد، وأما بالنسبة إلى المجموع فلا. فإنّ المجموع قد كلّف به الكلّ كما كلّف بكلّ واحد منه. والجواب الحقّ أن المراد بقوله وليس يقدر التعسّر والصعوبة لا التعذر والامتناع، فلا يرتقي التعسّر والصعوبة إلى أن يلتحق بما لا يطاق. فإن قيل ما نقل عن النبي عليه الصلاة والسلام من قوله لو أخذت بما كسبت هاتان يشعر بأنه لم يطق حقّ العبادة، فإذا لم يطقه لا يطيقه أحد غيره. قلنا المذهب أن النبي معصوم عن الصغائر فضلاً عن الكبائر، فهو مؤدّ ما أوجب الله عليه حقّ الأداء، وأمّا ما نقل عنه مما ظهرت دلالته في التقصير فهو هضم منه لما يسّر الله من كمال التعبّد، بامتثال جميع ما أمر به واجتناب كلّ ما نهى عنه وكهمة لنفسه تعظيماً لشأن ربه، ويحتمل أن تتيسّر هذه لغيره من الأنبياء الذين شهد الله في كلامه بأنهم من الصالحين ومن

المخلصين ومن المصطفين الأخيار، بل من ورثتهم من آحاد أممهم، ولعلّ ما أظهر النبيّ من التقصير بالنسبة إلى ما استحقّه الله باعتبار عظمة شأنه وكمال أنعامه على عباده منهم فوق ما أوجب عليهم لا بالنسبة إلى القدر الواجب في إتيان الفرائض والمواجب، فإن قيل أليس تكليفاً بما لا يطاق في حقّ العامّة فإن ما لا يطيقه إلاّ آحاد الخاصة، لا يطيقه العامة، قلت بل يطيق الكلّ الكلّ وعدم الطاقة إلاّ باعتبار سوء أفعالهم الإرادية وخبث أعمالهم الاختيارية، من اتّباعهم الهوى وانهماكهم في الشهوات، لا بحسب القدرة الموهوبة لهم من الله وصحّة تعلّقها بالأعمال المكلفة بها العباد، ولعلّ تشديد الله على عباده بتكليفهم بما يصعب عليهم،ويقرب بصعوبته من الامتناع إلى عامتهم لكي يجدّوا في الاجتهاد ويهتمّوا في العبادة حتى يصل السابقون إلى ذروة الكمال، وإلى ما دونه من دونهم ثمّ وثمّ فضل الله عليهم كبير وعفوه وغفرانه لأهل التقصير شامل وكثير. **قال رضي الله عنه: والله تعالى متفضل على عباده وعادل قد يعطي من الثواب أضعاف ما يستوجبه العبد تفضلاً منه، وقد يعاقب على الذنب عدلاً منه وقد يعفو فضلاً منه.** وقد عرفت أنّ وجود العبد وأعضائه وأوصافه من القدرة والإرادة والسمع والبصر وغيرها كلّها عطاء من الله بمحض فضله، وكذلك بيان الخير والشر ليطلب ذاك ويجتنب هذا ثم الهداية والتوفيق ونصب دواعي الخير وسائر مقدمات الحسنات ودفع السيئات جميعها ألطاف الله وأعطافه فلا يستحق العبد شيئاً من المثوبات. وإن صرف ليالي جميع عمره وأيامه إلى الطاعات واجتنب كلّ الاجتناب عن جميع الفواحش والسيئات، ولا يؤدي بما شكر شيء من النعم العاجلة مما ذكر من الأعطيات، فما أعطاه الله من المثوبات كلّه تفضّل وتكرم منه إلا أنه تعالى قد يقتصر في حق البعض من إعطاء الثواب على ما يستحقه كل عامل لعمله، وقد لا يقتصر عليه بل يضاعفه إلى سبعة وعشرة وسبعين وإلى سبعمائة، وقد يوفى الأجر بغير حساب واقتصاره تعالى على الاستحقاق الظاهري الذي سمّاه بفضله استحقاقاً وأوجب به ثواباً، هو العدالة التي يعدّ الإخلال بها على ما أجراه من سنته وحكم به، وعدّه تقصيراً في المجازاة وتفريطاً في المكافأة وما فوق ذلك من مراتب التضعيفات، فهو محض تفضل، وكذلك يعذبه بقدر ما استحقّ به المسيء من العقاب عدل منه تعالى بحيث يعدّ ما فضل منه ظلماً على قانون عدله الذي وضعه بلطفه، وأخبر عن عدم تجاوزه عنه بوعده وتركه

التعذيب المستحق بالكليّة أو تخفيفه عن قدر الاستحقاق فهو عفو منه، وفضل أيضاً. والفضل إن لم يكن له سبب في الظاهر وبادىء الأمر لكن تدقيق النظر وتحقيقه يستدعي أن يكون له سبب خفي من الأخلاق أو الأعمال أو الإستعدادات الأصلية الفطرية أو الأسباب الاتفاقية البتة وإلاّ فالكلّ عباد الله ومخلوقه وجميعهم مشمول لطفه في متّسع رحمته، فتخصيص البعض بالتفضل دون الآخرين ترجيح بلا مرجّح، وذا لا يجوز. إلاّ أنّ مثل هذا السبب لخفائه عن أنظار الناظرين قيل أنه محض تفضل بلا سبب، وينسب مثل هذا إلى المشيئة المطلقة ويسكت عن سبب المشيئة لمكان خفائه وعدم اطلاع الخلق به، والله يختص برحمته من يشاء والله ذو فضل عظيم، ويعبّر عن المثوبات التي يعطيها الله في مقابلة الاستحقاق لجنّة الأعمال وعن المثوبات التي يتفضل الله بها على عباده، من غير استحقاق لجنّة الفضل وجنّة الاختصاص وجنّة ثالثة يقال لها جنّة الوراثة كما قال تعالى أو **﴿من ورثة جنّة النعيم﴾**[1] وهي ما أعدّه الله من الجنة لأهل النار، فإذا لم يصلوا إليها دخلت منازلهم التي أعدّت لهم في الجنّة أورثها الله لأهل الجنة، وذلك لأنها ما من نفس من نفوس الإنس والجنّ إلاّ وله منزل في الجنّة ومنزل في النار، فإذا دخل الفريقان المنزلتين بقيت منازل أهل النار في الجنة، ومنازل أهل الجنة في النار خالية، فيورث الله المنازل الخالية التي في الجنة من أهلها وأما المنازل الخالية في النار فليس إيراثها من أهلها عدلاً، فتبقى خالية، فذلك الذي حكى الله عنه بقوله: **﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد﴾**[2] إلى أن يخلق الله خلقاً يناسب أمرزجتهم مزاج النار فيملأ تلك المنازل بهم بحيث لا يتعذّبون من النار بل يتنعّمون بها، وكذلك النار تتسلّى بهم عن وحشة الخلو والفراغ، وهذا ما ورد في الحديث من أنه «لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع ربّ العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض فتقول قط قط بقوتك وكرمك»[3]. فالمراد من قدمه تعالى

(1) سورة الشعراء: الآية 85 (2) سورة ق: الآية 30.

(3) صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب 13، رقم الحديث 2848. ومسند ابن حنبل، ج 3، ص 13. صحيح البخاري، كتاب التوحيد، ج 1، رقم الحديث 13. لكن ورد في كل منها مختلفاً عن الآخر.

ذاك الخلق الذي يخلقه الله على مزاج النار ليسكن المنازل الخالية منها عبّر عنه بالقدم لكونه آخر الخلق وورد في الحديث أيضاً: «إنّ الله ينشيء خلقاً يملأ المنازل الخالية»[1] والله أعلم. **قال رضي الله عنه: شفاعة الأنبياء عليهم السلام حق وشفاعة النبي عليه السلام للمؤمنين المذنبين ولأهل الكبائر منهم المستوجبين للعقاب حق.** أصل الشفاعة ثابت بالنصّ والإجماع فلا ينكر أصله أحد إلاّ أنّ النزاع في أن تعلّقها هل هو مختص بالمطيع التائب وثمرتها رفع الدرجات وزيادة المثوبات أو هو عام للعصاة والفسّاق من أهل الكبائر، وثمرتها فيهم رفع العذاب رأساً أو تخفيف منه شطراً، والمعتزلة ذهبوا إلى الشقّ الأول ونفوا الشفاعة عن الفسّاق محتجّين بالآيات الدالّة على نفي الشفاعة أصلاً، مثل قوله تعالى: ﴿**ولا يقبل منها شفاعة**﴾[2] فإنّ الضمير عائد إلى النفس المنكر المبهم المذكور فيما قبله من قوله: ﴿**واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً**﴾[3] فيكون الحكم عاماً لكل نفس إلاّ أنّ الآيات والأحاديث الدالّة على ثبوت أصل الشفاعة أخرج المطيع والتائب فبقي العموم فيما وراءها مثل قوله تعالى: ﴿**ولا تنفعها شفاعة**﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿**من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة**﴾[5]، ﴿**ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع**﴾[6]. والجواب إخراج المؤمن مطلقاً بدلالة أدلّة ثبوت الشفاعة المبنية على المصادقات النفسانية من غير أمر واذن من الله بقرينة النصوص الدالة على إستثناء الشناعة لأهل الكبائر أو تخصّص الشفاعة المنفية بالشفاعة بإذن الله عن النفي وبقرينة اعتماد الخلق على الشفاعة المجردة من غير مبالاة منهم بجانب الحق. كما يفهم من قول الكفرة هؤلاء شفعاؤنا عند الله مع أنهم لا يعبدون الله ولا يتوجّهون إليه. وكما يفهم من معاملات عوام المؤمنين من انهماكهم في الشهوات وإهمالهم جانب الله كأنهم يعتمدون غيره. وأيضاً ورد في بعض تلك الآيات حكم النفي على الظالمين، وفي بعضها على الكافرين دلالة أو إشارة. أما الدلالة قوله تعالى: ﴿**ما للظالمين**

---

(1) مسند ابن حنبل، ج 3، ص 13. وصحيح مسلم، كتاب الجنة، باب 13، رقم الحديث 2848.

(2) سورة البقرة: الآية 48.

(3) سورة البقرة: الآية 48.

(4) سورة البقرة: الآية 123.

(5) سورة البقرة: الآية 254.

(6) سورة غافر: الآية 18.

**من حميم ولا شفيع يطاع﴾**[1] والإشارة فقوله: **﴿والكافرون هم الظالمون﴾**[2] والظلم المطلق هو الكفر ويكون تخصيص النفي في هاتين الآيتين دليلاً على تخصيص في الآيات المطلقة الظاهر. وأيضاً تحتمل الآيات نفي العموم كما يحتمل عموم النفي. وأما استدلالهم بقوله تعالى: **﴿ولا يشفعون إلاّ لمن ارتضى﴾**[3] بناء على أنّ وصف الارتضاء ينافي الفسق وارتكاب الكبيرة فمدفوع بمنع المنافاة بناء على أن الإيمان خصوصاً إذا قارن بالأعمال الصالحة يوجب الارتضاء ولو بوجه. وأما المفهوم من قوله تعالى في حق حملة العرش: **﴿ويستغفرون للذين آمنوا﴾**[4] **﴿فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك﴾**[5] من اختصاص شفاعتهم للمؤمنين التائبين مع أنه لا فارق بين شفاعتهم وبين شفاعة الأنبياء وسائر المؤمنين. فدلالته ليس إلاّ على اختصاص شفاعتهم بالتائبين، وكل مؤمن تائب عن الكفر، مع أنّ عدم الفرق غير مسلّم ولا منصوص عليه، وإن لم ينص على الفرق أيضاً. وأما استدلالهم بالآيات الدالة على خلود الفسّاق بناء على أنّ الخلود ينافي الشفاعة، فقد عرف بطلانه، واستدلوا أيضاً بأن الإجماع انعقد على الدعاء باللّهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد، فلو كان أهلها العصاة والفسّاق للزم أن يكون دعاء الداعي به للإلحاق بهم. والجواب أنّا لا ندعي الاختصاص ونفي العموم للمطيع لرفع درجاتهم وتضعيف مثوباتهم، ولو نسلّم فالدعاء للشفاعة على تقدير أن يكونوا من العصاة فإنه لا علم لأحد بحاله مع ما يسمع من قوله: **﴿وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون﴾**[6] وكأنه شدة الفرق من الله وسوء الظن لا نفس حملهم على هذا الاستدعاء كأنهم يستبعدون النجاة لأنفسهم بدون الشفاعة، لا انهم يسألون لأنفسهم الفسق ثم الشفاعة. وأما أهل الحق فيقولون بالشفاعة العامة في حق المطيع برفع الدرجات وفي حقّ الفاسق برفع العذاب أو تخفيفه وحين الاحتضار، وفي الموقف، بل وفي كل موطن منه، مثل مواطن الميزان والحساب وإيتاء الكتاب وعبور الصراط، والدليل عليه الإجماع في القرن الأوّل ثم النصوص الوارد، في الشفاعة عامّة

(1) سورة غافر: الآية 18.
(2) سورة البقرة: الآية 254.
(3) سورة الأنبياء: الآية 28.
(4) سورة غافر: الآية 7.
(5) سورة غافر: الآية 7.
(6) سورة الزمر: الآية 47.

وفي أهل الكبائر خاصة، مثل قوله عليه السلام: «أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[1] ولا معنى لتخصيص أهل الكبائر بالتائبين، إذ التوبة مكفرة للذّنوب بلا احتياج إلى الشفاعة. وورد في الحديث: «ان رسول الله يسجد فيشفع مراراً حتى يقول الله له في المرة الثالثة انطلق فاخرج من كان في قلبه أدنى أدنى مثقال حبّة من خردل من إيمان»[2] وعنه عليه السلام: «أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة من قال لا إله إلاّ الله خالصاً من قلبه أو في نفسه»[3]. وأيضاً يدلّ قوله تعالى تحقيراً لشأن الكفار وتقبيحاً لحالهم وتخصيصاً لهم بأسوأ الأحوال **﴿فما تنفعهم شفاعة الشافعين﴾**[4] فلو كان عدم النفع عاماً أيضاً للفساق لما دلّ على التوبيخ التام والتقبيح الشديد في حقّهم، فإنّ مساق الآية لتخصيص الكفرة شدّة القباحة، وبعض أهل السنة خصوا حقيقة الشفاعة بدفع المضار وإسقاط العقوبات، ومنعوا دلالتها حقيقة على زيادة المنافع ورفع الدرجات محتجّين بأنه لو كانت الشفاعة عامة لزيادة المنافع لكانت صلواتنا في حقّ النبيّ شفاعة مع دلالة الإجماع على خلافه. فعلى هذا يكفي ثبوت أصل الشفاعة في تعلّقها لأهل الكبائر، لأنّ الصغائر مكفّرة مجرد الاجتناب واتيان الفرائض والواجبات، فتعيّن أن يكون أثر الشفاعة مقصوراً على أهل الكبائر، وأما صغائر أهل الكبائر فبعد أن يكون أثر الشفاعة مقصوراً عليها لقلّة وقع الصغائر عظم شأن الشفاعة. **قال رضي الله عنه: وزن الأعمال بالميزان حق.** أي وزن كتب الأعمال أوزن صورها التي تتجسّد وتتمثل بها الأعمال، فصور الحسنات نورانية والسيئات ظلمانية، فلا يرد أنّ الأعمال أعراض لا تقبل الوزن والدخول في الوزن، سيّما بعدما انقضت وعدمت فلا تترك ظواهر النصوص لهذا القدر الكاسد، مثل قوله تعالى: **﴿ونضع الموازين القسط﴾**[5]، **﴿فأمّا من ثقلت موازينه * فهو في**

---

(1) سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب 11، ج 4، رقم 2435. ومسند ابن حنبل، ج 3، ص 3.

(2) صحيح البخاري، كتاب حاصل أهل الإيمان في الأفعال، ج 1، ص 21، رقم 21.

(3) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب الحرص على الحديث، ج 21، ص 59، رقم 99. ومسند ابن حنبل، ج 2، ص 3.

(4) سورة المدثر: الآية 48.

(5) سورة الأنبياء: الآية 47.

**عيشة راضية * وأمّا من خفّت موازينه * فأمّه هاوية﴾**[1]. وورد في الحديث أيضاً ولا يترك ما دلّت عليه النصوص صريحاً مع إمكانه ومع عدم دلالته على خلافه وورد الموازين بلفظ الجمع أما للإستعظام، وأما لما قيل من أن الكلّ مكلّف ميزاناً مع أن ميزاناً كبيراً يوضع أيضاً إيقاعاً للمهابة في النفوس وتصويراً للهول المعنوي بصورة المحسوس، وبعض المعتزلة أنكروا الوزن وتركوا ظاهر النصوص للقدر الفاسد المذكور وأوّلوها بالعدل لأنّ به يفرّق بين الحقّ والباطل أو بالإدراك، إذ كل نوع من المدركات يعرف بنوع من المدركات، كما توزن الألوان بالبصر والمسموعات بالسمع والمعقولات بالعقل، وكذا سائرها، وجعلوا ورود الموازين بلفظ الجمع قرينة لهذا التأويل. **قال رضي الله عنه: وحوض النبي ﷺ في القيامة حقّ. والدليل عليه قوله تعالى: ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾**[2] وقوله ﷺ: «حوض مسيره شهر وزواياه سواد ماؤه أبيض من اللبن وريحه أطيب (من المسك) وكيزانه أكثر من نجوم السماء من شرب منها ماء فلا يظمأ أبداً»[3]. وقيل الحوض غير الكوثر فإن الكوثر في الجنة والحوض في الموقف والمراد بقوله من شرب منه لا يظمأ أبداً أنه لا تقل ماء فلا يظمأ لا أنه لا يظمأ أبداً فلا يشرب أبداً لأن قياس أكل الجنة يشهد بدوام التلذذ بدوام الشرب. **قال رضي الله عنه: والقصاص فيما بين الخصوم يوم القيامة حق.** فإن لم يكن لهم الحسنات، فطرح السيئات عليهم حق جائز أما جوازه فظاهر. وأما ثبوته وحقيته فللنصوص الدالة عليه. ولاقتضاء الحكمة وقوعه، لأن ترك إنصاف المظلوم من الظالم من القادر الحكيم لا يحسن، وما لا يحسن لا يقع منه. ومن شرّع القصاصات والحدود على عباده، ولم يهمل حق أحد، وإن كان حقاً جزئياً، إلاّ أوجب على الولاة أن يأخذوا حقه ممّن ظلمه، وتعدّى عليه معلوم أنه لا يهمل مثله بنفسه **﴿يوم لا تملك نفس**

(1) سورة القارعة: الآيات 6 ـ 7 ـ 8 ـ 9.

(2) سورة الكوثر: الآية 1.

(3) صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب 9، رقم الحديث 92. صحيح البخاري، كتاب ما جاء في صفة الحوض، باب الرقاق، ج 2، ص 315، رقم 160. سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة، باب 15، ج 4، ص 629، رقم 2444. مسند ابن حنبل، ج 2، ص 132، ورد في كل منها مختلفاً عن الآخر.

**لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله﴾**[1].

ومن الأحاديث الواردة في هذا الباب ما روي عن أبو هريرة أنه قال: «من كانت له مظلمة لأخيه من عرضه أو شيء، فليتحلّله منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم تكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه»[2].

وعنه صلى الله عليه وسلم برواية أبي هريرة أنه قال: أتدرون من المفلس؟ قالوا: المفلس من لا درهم له ولا متاع، قال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة ويأتي قد شتم هذا وقذف هذا وأكل مال هذا وسفك دم هذا وضرب هذا فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار»[3]. وقال عليه السلام: «لتؤذن الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى تعاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء»[4]. **قال رضي الله عنه: «والجنة والنار مخلوقتان لا يفنيان أبداً ولا تموت الحور أبداً، ولا يفنى عقاب الله ثوابه سرمداً».**

---

(1) سورة الانفطار: الآية 19.

(2) صحيح البخاري، كتاب الرقاق، ج 8، ص 200، رقم الحديث 121، ورد كما يلي: «من كانت له مظلمة لأخيه فليتحلله منها فإنه ليس ثم دينار ولا درهم من قبل أن يؤخذ لأخيه من حسناته فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات أخيه فطرحت عليه». مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 506 ورد كما يلي: «من كانت عنده مظلمة من أخيه من عرضه أو ماله فليتحلله اليوم قبل أن يؤخذ منه حين لا يكون دينار ولا درهم وإن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له أخذ من سيئات صاحبه فحملت عليه».

(3) مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 272، أما في ج 2، ص 303 ورد كما يلي: «هل تدرون من المفلس؟ قالوا المفلس فينا يا رسول الله من لا درهم له ولا متاع. قال إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصيام وصلاة وزكاة ويأتي قد شتم عرض هذا وقذف هذا وأكل مال هذا فيقعد فيقتص هذا من حسناته وهذا من حسناته فإن فنيت حسناته قبل أن يقضي ما عليه من الخطايا أخذ من خطاياهم فطرحت عليه ثم طرح في النار». صحيح مسلم، كتاب البر، باب 15، ج 4، ص 1997، 59/ 2581. سنن الترمذي، كتاب القيامة، باب 2، ج 4، ص 613، رقم الحديث 2418.

(4) صحيح مسلم، باب البر، ج 4، ص 1997، رقم الحديث 60/ 2582. مسند أحمد بن حنبل، ج 2، ص 235، 301، 372، 411. سنن الترمذي، كتاب قيامة، باب 2، ج4، ص 614، رقم الحديث 2420.

والدليل على الآيات الدالة على إسكان الله آدم وحواء في الجنة، وحمل تلك الجنة على بستان أرضي خلاف الظاهر المجمع عليه بلا ضرورة وقرينة. والنار قدمين الجنة، وهما متلازمان ومتقابلان في الوجود بالإجماع، فثبوت الجنة ثبوت للنار أيضاً. وكذا تدل عليه ظواهر الآيات الدالة على إعدادهما في الزمان الماضي مثل قوله في حق الجنة: **﴿أعدت للمتقين﴾**[1]. وفي حق النار **﴿أعدت للكافرين﴾**[2].

وكذا في معناهما من قوله تعالى: **﴿وأزلفت الجنة للمتقين * وبرزت الجحيم للغاوين﴾**[3]. فإنه وإن جاز التعبير عن أمر محقق وقوعه في المستقبل بصيغة الماضي مجازاً، لكن عند إمكان إرادة المعنى الحقيقي وعدم القرينة الصادق عنه لا يجوز. وأما إنهما لا يفنيان أبداً، فلأن الكتب السماوية والسنن النبوية والأمم المليّة متطابقة قاطبة على أنهما دار خلد.

وأما قوله تعالى: **﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾**[4]. يجوز أن يكون الضمير المضاف إليه الوجه عائداً إلى الشيء. ويكون المراد بوجه الشيء وجوده، لأنه به ظهور كل شيء، كما بالوجه ظهور الإنسان. فالمعنى كل شيء من الذوات والصفات عدم صرف إلاّ الوجود، فإنه به يظهر كل موجود بعدما أنه في ظلمة العدم مكتوم ومفقود، وعلى تقدير عود الضمير إلى الله مجال حمل لهذا المعنى أيضاً، بأن يراد أن كل ممكن غير الله معدوم في ذاته، والوجود له مستعار من غيره، وقبل تخصّصها من هذه الآية بقرينة تعارض الأدلة.

ثم بعد هذه الاحتمالات، فالهلاك الآني مرة لا ينافي الحكم بالخلود، وإن كان لا يخلو عن نوع يجوز. وبعض المعتزلة أنكروا كونهما مخلوقين بالفعل بناء على أصولهم الكاذبة من أن خلقهما بالفعل. مع أن أهلهما لا يدخلونهما عبثاً، والحكيم لا يفعل العبث، وتمسكاً بآية الهلاك. أما الآية فقد عرفت جوابه. وأما كذب أصلهم، فلأن على تقدير لزوم العرض لأفعاله يجوز

---

(1) سورة آل عمران: الآية 133.

(2) سورة آل عمران: الآية 131، سورة البقرة: الآية 24.

(3) سورة الشعراء: الآيتان 90 ـ 91.

(4) سورة القصص: الآية 88.

أن يطلع لحكمته، إذ يجوز أن تصل إمداداته وآثاره إلى هذا العالم.

كما أن حركات الأفلاك وأوضاع الكواكب ممدات لهذا العالم. ويجوز أن يكون في إعدادهما، ثم الأخبار لعباده عن اعدادهما، منافع ومصالح. مع أن إسكان آدم فيها ثم إهباطه منها أمر كلي يتفرع منه فروع كلية وكفى به منفعة. وأنكرهما الفلاسفة رأساً بناء على أصولهم الباطلة، قالوا إنهما على ما وضعا من العظم، كما دلّ عليه قوله تعالى: **﴿وجنة عرضها كعرض السماء والأرض﴾**[1]. لا يسعان علم العناصر فلا بد أن يكونا في عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنها أيضاً. ويلزم الخرق للأفلاك لأن انتقال أهل هذا العالم إليهما لا يتصور إلا بالخرق، وهو محال مبرهن على استحالته.

وأيضاً لو كان خارج هذا العالم عالم آخر، لكان فيه جهات، والجهات لا بد لها من محدّد، والمحدّد لا بد أن يكون كرياً. كل ذلك مثبت بالدلائل. فإن كان خارج هذا العالم الكرى عالم كرى آخر، للزم أن لا يكون تلاقيهما بجزئين منهما لا بكليتهما فيلزم الخلاء، وأيضاً لا بد أن يكون في ذلك عناصر متحيّزة إلى أحيازها الطبيعية، فيلزم أن يكون للطبيعة الواحدة حيّزان مختلفان.

وكل هذه المقدمات مقدمات فلسفية غير ثابتة وأكثرها باطلة، يستدل على بطلانها، وقد ذكرناها فيما سبق. **قال رضي الله عنه: «الله يهدي من يشاء فضلاً منه ويضل من يشاء عدلاً منه وإضلال خذلانه». وتفسير الخذلان لأن لا يوفق العبد على ما يرضاه عنه وهو عدل منه، وكذا عقوبة المخذول على المعصية**. والهداية يجيء بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والدعوة إلى الحق، وهي بهذين المعنيين لا اختصاص لها بواحد دون واحد وبفرقة دون فرقة، بل يعم المؤمن والكافر، ويوصفه بها الله حقيقة مثل قوله تعالى: **﴿وأما ثمود فهديناهم﴾**[2].

والنبي أيضاً مثل قوله: **﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم﴾**[3].

---

(1) سورة الحديد: الآية 21. لكنها وردت صحيحة كما يلي: **﴿وجنة عرضها كعرض السماء والأرض﴾**.

(2) سورة فصلت: الآية 17.

(3) سورة الشورى: الآية 52.

ويوصف بها الأسباب مجازاً مثل قوله: **﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾**[1]. ويقابلها الإضلال وهو الدلالة على الطريقة الغير الموصلة والدعوة إلى الباطل. ويجيء بمعنى الابتداء، فيكون الموصوف بها العباد، ويقابلها الضلال وههنا الهداية. والإضلال بمعنى خلق الهداية، والضلالة منهما دائران على المشيئة، لأن لا خالق إلا الله، ولا خلق إلا بالمشيئة والإرادة. وهدايته لمن يشاء فضل منه، لأنه لا وجوب عليه ولا استيجاب من العبد. لأن عمل العبد وإن حسن وطال، لا يوازي واحداً من ألوف النعم السابقة، ولا يؤدّي به بشكره، فضلاً عن أن يستوجب جزاء. والإضلال عدل منه، لأن العبد قد استحقه، ويقع اختياره وسوء ضيعه، لأن جزاء السيئة بالسيئة محض عدل وتأديب مستحق. وأما قول المعتزلة من أن الإضلال قبيح محض، يمتنع فعله من الله تعالى، وهو وصف حقيقي للشيطان. وما وقع من وصف الله مجاز من حيث أن صدوره عن الشيطان بسبب أقدار الله وتمكينه أو بواسطة ابتلائه وتكليفه.

وقد عرفت ما فيه من أن قبيح الاتصاف بالإضلال وأمثاله لا خلقه الضلال عند إرادة العبد إياه. فالهداية من الله لعبده أولاً، دلالته على الطريق الموصل. فإذا اهتدى العبد أي وجد الطريق الموصل أراد سلوكه، فيخلق الله تعالى له قدرة على سلوكه الذي هو فعل الطاعات والحسنات. وهذا الخلق هو التوفيق منه والموفق، يطيع البتة ولا يعصي. إذ القدرة على الطاعات التي خلقها له هي الاستطاعة التي تكون مع الفعل، فيلزم الفعل الذي هو متعلقها ومقدورها، وهو مضاد لقدرة المعصية التي هي الخذلان، وهي الاستطاعة التي تكون مع فعل المعصيات، فيمتنع الخذلان والعصيان عند وجود التوفيق، واللطف هو التوفيق.

وعند المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً وإتياناً، أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين: فالأول هو اللطف المحصل. والثاني اللطف المقرب. والمحصّل إن كان محصلاً للواجب يسمّونه توفيقاً. وإن كان محصلاً لترك القبيح يخصونه باسم العصمة، والخذلان منع اللطف.

---

(1) سورة الإسراء: الآية 9.

**قال رضي الله عنه: «ولا يجوز أن يقال إن الشيطان يسلب الإيمان من عبده المؤمن قهراً. ولكن نقول العبد يدع الإيمان. فإذا ترك حينئذ يسلب منه الشيطان».**

قد عرفت أن الله تعالى قد حكمت حكمته بأن لا يريد شيئاً من أفعال العباد، ولا يعلّق قدرته عليه إلا بعد أن أراده العبد وعلّق قدرته عليه. فإذا عزم العبد على الكفر، وتبرأ عن الإيمان، لخذله الله أي يخلق له قدرة الكفر لاختيار الكفر، لأنه يجبره ويكون على الكفر. فلهذا لا يجوز أن يقال سلب الإيمان من عبده المؤمن قهراً. لأنه لم يجبره، بل خلق له ما سأله بلسان استعداده أولاً، ثم بإرادته واختياره. ثانياً بعدما مكّنه الله تعالى من الفعل والترك، وبيّن له الرشد والغي والخير والشر والنفع والضر، وتبرى العبد من الإيمان وغرم على الكفر باختيار منه ومن غير جبر، وإلجاء من الله. فذلك تركه الإيمان. ولذلك يقول العبد يدع الإيمان.

وأما سلب الشيطان للإيمان، فلعله كناية عن استيلائه على قلب العبد بزوال المانع والدافع الذي هو قوة الإيمان. لأن بين نارية الشيطان ونورية الإيمان مضارة أصلية. فالنار مغلوب ومقهور عن النور أبداً، فما دام قلب العبد منوّراً بنور الإيمان لا يستطيع الشيطان أن يستولي على ذلك القلب استيلاء كلياً.

وإن كان له دخل ما وتأثير ما إلى حواليه مما يلي جهة النفس. فنور الإيمان ما دام راسخاً في قلب المؤمن ومتمكناً فيه يستمد من النور المطلق الرحماني، فيقوى ويدفع الشيطان فإذا تركه العبد ينقطع مدده من نور الرحمن ويضعف فيغلب الشيطان ويطفئه فيسلبه، لأن الله يريد قصداً سلبه وإطفائه.

**قال رضي الله عنه: «سؤال منكر ونكير في القبر حق وكائن. وإعادة الروح إلى العبد في قبره حق. وضغطة القبر وعذابه جائز كائن للكفار كلهم أجمعين، ولبعض عصاة مسلمين».** أما السؤال فلما ورد من الحديث المشهور في هذا من أنه «إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لأحدهما المنكر وللآخر النكير فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه»[1]. وقد صحّ عنه

---

(1) صحيح البخاري، كتاب جنائز، باب 87، ج 2، ص 205، رقم الحديث 128، وورد عند =

عليه السلام أنه قال قوله تعالى: **﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾**[1]. نزل في عذاب القبر، إذ قيل له من ربك ومن نبيك وما دينك. وأما عذاب القبر فدلائله كثيرة من الكتاب. فمثل قوله: **﴿النار يعرضون عليها غدواً وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾**[2]. فإن النار المعروضة عليهم غدو أو عشياً قبل يوم القيامة. بدليل قوله بعده: **﴿ويوم تقوم الساعة﴾**[3]. فيكون في القبر والبرزخ.

وكذلك قوله تعالى: **﴿اغرقوا فادخلوا نارا﴾**[4]. بدلالة الفاء على التعقيب بلا تراخ. وكون عذاب الساعة متراخياً عن الإغراق.

وكقوله تعالى: **﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾**[5]. فإن الإحياء الأول في القبر، والثاني في الحشر بالاتفاق.

وكذا قوله: **﴿بل أحياء عند ربهم يرزقون * فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾**[6]. يدل عليه صريحاً.

أما الأحاديث فكثيرة. كقوله عليه السلام: «القبر روضة من رياض الجنة أو

---

= صحيح مسلم، كتاب الجنة، باب 17، ج 4، ص 2201، 70/ 2870 كما يلي: «إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه وإنه ليسمع قرع نِعَالهم أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل لمحمد صلى الله عليه وسلم. فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً من الجنة فيراهما جميعاً».

وورد عند سنن الترمذي، كتاب جنائز، باب 70، ج 3، ص 383، رقم الحديث 1071، كما يلي: «إذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان، يقال لأحدهما المنكر والآخر النكير فيقولان: ما كنت تقول في هذا الرجل؟ فيقول ما كان يقول: هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله. فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعاً. . .».

(1) سورة ابراهيم: الآية 27.

(2) سورة غافر: الآية 46.

(3) سورة غافر: الآية 46، سورة الروم: الآية 12، سورة الروم: 14، سورة الروم: الآية 55، سورة الجاثية: الآية 27.

(4) سورة نوح: الآية 25. لكنها وردت صحيحة كما يلي: **﴿أغرقوا فأدخلوا نارا﴾**.

(5) سورة غافر: الآية 11.

(6) سورة آل عمران: الآية 169 ـ 170.

حفرة من حفر النيران﴾[1]. وما تواتر من استعاذة النبي عليه السلام في دعوته من عذاب القبر، صريح في هذا. وبالجملة الأحاديث المشهورة عن النبي في عذاب القبر شائع كثيرة. والأخبار فيما بين الأمم السالفة عن الأنبياء المتقدمين واردة. وبعد توارد النصوص وتظاهر الأخبار.

ولا يتجاوز عن الدلالات القطعية ولا يلتفت إلى الاستبعادات الوهمية، ولا يترك الظواهر الحقيقية، ولا يرتكب بلا ضرورة ولا قرينة إلى المجازاة في الحالة الاختيارية.

فإن ما ذكره المنكرون في هذا الباب في معرض الدليل، فهو قليل. وما عدّوه امتناعاً، فهو استبعاد. مثل ما قالوا: «إن الميت جماد ولا حياة له». فتعذيب الجماد وإثابته محال. وأيضاً ربما يبقى الموتى من الإنسان والحيوان بحضرتنا، مع أنّا لا نشاهد منها أثر حياة أصلاً. وأيضاً ربما يحرق الحيوانات، بحيث يصير رماداً تذروه الرياح. والعاقل لا يتصور لتلك الأجزاء المتفرقة حياة تلتذ أو تتألم بها. ونقول عدم إحساسنا من الميت الذي بحضرتنا، إذا بقيت كذلك أياماً شيئاً من أثر اللذة الألم.

وعدم تصورنا إيّاهما في الأجزاء المتفرقة والمحترقة التي صارت رماداً تذروه الرياح، لا ينافي سهولة خلق نوع من حياة في بعض تلك الأجزاء، بحيث يحصل بها التلذذ والتألم بالنسبة إلى قدرة القادر العليم.

أما استدلال المنكرين بقوله تعالى: **﴿لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى﴾**[2]. من حيث أن الحياة في القبر، يوجب الموتة الثانية لتحقّق الحياة الجديدة في الحشر. فلا يستقيم ما دلّ عليه الآية، من كون الموت موتة واحدة. فمدفوع بأن يخصّص الموتة الأولى بالذكر، لكونه موتاً بين الآثار قوى الأهوال والأحكام، من حيث أنه زوال حياة تامة لا ينافي ثبوت موت ثانية في القبر بزوال نوع حياة ضعيفة، بقدر ما تدرك بها اللذة والألم.

فإن قيل «أليس النفي باقياً في ما عدا المستغنى حتى تكون الموتة

---

(1) سنن الترمذي، كتاب قيامة، باب 26، ج 4، ص 640.

(2) سورة الدخان: الآية 56.

الثانية منفية؟». قلت: «نعم، لكن لا مطلق، بل في الجنة أو في الآخرة. فإن الضمير فيها راجع إليها». فإن قلت ما الفائدة في نفيها فيها مع أنها لا يتصور فيها؟ قلت أما في الآخرة فقد يتصور لكونها أول أحوالها وأما في الجنة،، فلا يتصور إلا على توهم بعض المتوهمين.

فأزالها بطريق المبالغة بأنه لو كان فيها موت، لكانت هي الموتة الأولى. فلما كانت استحالتها بينا، كانت استحالة الموت الطلق كذلك.

ويجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً. فيكون المعنى لكن ذاقوا الموتة الأولى. فالمفهوم من الآية، ليس إلا نعي الموت القوي الذي هو زوال الحياة القوية بعد الموتة الأولى. أما استدلالهم بقوله تعالى: **﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم﴾**[1]. وبقوله: **﴿ربنا أمتنا اثنتين واحييتنا اثنتين﴾**[2]. من حيث أن الاثنتين دلتا على كون الأحياء اثنين. ولو كان في القبر حياة أخرى لكان ثلاثة. فمدفوع بعين ما دفع به الأول من أن يخصص الاحيائين القويين الظاهري الآثار بالذكر لا يوجب نفي إحياء ثالث متعلق بحياة ضعيفة لا تظهر آثاره ترك ذكره لضعفه وخفائه.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: **﴿وما أنت بمسمع من في القبور﴾**[3]، فضعيف أيضاً. لأن المراد من الآية تمثيل حال الكفار بحال الموتى، من جهة عدم السمع، لا نفي ثبوت الحياة في القبر. وأيضاً يجوز أن يكون ما أثبتناه من الحياة في القبر حياة ضعيفة، لا يترتّب عليها سماع الأصوات الحسّية. وإن ترتّب عليها اللذة والألم. بل ويجوز أن إلتذاذها وتألمها مانعاً من السماع. والنفي وارد على السمع لا على الحياة. وقد يكون اتفقوا على أن تلك الحياة ليست بحياة كاملة، تكون معها القدرة والإرادة والأفعال الاختيارية، حتى توقفوا في عود الروح إلى البدن من القبر، مع قولهم بثبوت نوع حياة فيها. لكن يرد أن جواب الملكين من الأفعال الاختيارية المحسوسة. مع أن الحديث دلّ بثبوته. ويمكن أن يجاب عنه بأنه يجوز أن

(1) سورة البقرة: الآية 28.
(2) سورة غافر: الآية 11.
(3) سورة فاطر: الآية 22.

يكون بفعل ضعيف خفي، لا يطّلع أحد من خارج. ولا يلزم من القدرة على مثل هذا الفعل الخفي الضعيف القدرة على الأفعال القوية الظاهرة. والمنفي ههنا ليس إلا هي. لكن إمكان التكلم، وإن كان همساً خفياً ضعيفاً في الأجزاء المحترقة المتفرقة الرمادية التي تذروها الرياح شرقاً وغرباً. مع أنه لا لسان ولا لصقة ولا مضغة منه فيها مشكل جداً، اللّهم إلا أن يقال يجوز أن يخلق الله في بعض تلك الأجزاء همساً خفياً من غير فم ولسان. علم أنه قيل «إن بين العالم الروحاني النوراني الصرف اللطيف المجرد من المواد والصور، وبين العالم الجسماني الظلماني الكثيف المركّب من المادة والصورة عالماً آخر ذا جهتين، برزخاً حاجزاً بينهما متّصفاً بشيء من صفتي طرفيه متوسّطاً بينهما». لأن بين صرفه التجرد والكثافة المادية، تبايناً تاماً تنزّل الوجود من العالم أولى إلى الثاني، خارج عن طور التناسب. فاقتضت الحكمة توسط ذلك العالم ذي الجهتين، وبرزخيته بينهما. بحيث يكون سببها بعالم الأرواح المجردة في كونه لطيفاً نورانياً غير متعلّق بالمادة الظلمانية، وبعالم الأجسام في كونه صورياً حسياً مقدارياً. يتنزّل الوجود من درجة التجرد بواسطته إلى رتبة المادية. وما شيء في العالم المادي، إلا وله صورة في العالم المثالي. بل لكل ذات واحدة في هذا العالم صور شتى، بحسب الأوصاف والاعتبارات الكائنة فيها.

ولذلك قيل ان نسبة الشهادة إلى المثال كنسبة قصعة في بحر غير متناه، وفيه صور الأفلاك والعناصر، وفيه أنواع الأجناس الجواهر ومقولات الأعراض وأنواع النبات والحيوانات. وهو للنفس الكلية للعالم الكلي، بمنزلة الخيال الجزئي لكل فرد من أفراد الإنسان هو الخيال المطلق للعالم الكبير، والخيال الجزئي لكل نفس، مثل كوة ينظر منها إلى بحر الخيال المطلق، وباب يجاز منه إليه. وكل رؤيا صادقة يرى فيه، وإلاّ لكان مخترعاً من الخيال الجزئي، فلا يكون صادقاً. ومن عبّر عن الخيال المقيّد، واتصل إلى المثال المطلق، لا تحظى رؤياه أصلاً، لكون المثال المطلق متطابقاً بالصور العقلية التي في اللوح المحفوظ، فهو مظهر العالم الإلهي. ومن صحّ مزاجه واعتاد بالخيرات الحسان من الطاعات الظاهرة والباطنة، واعتاد بالصدق في القول والفعل، وصفت سريرته عن الاعتقادات الزائفة، وخلَّصَتْ سيرته عن الأخلاق السيئة، وأعرض عن الشهوات الحسية، توجه إلى العوالم القدسية وشاهد ما

شاهد في هذا العالم، فيكون مصيباً البتة.

ومن اتّصف بخلاف ما ذكرنا، يكون خطؤه أكثر من صوابه. وهذا العالم كما يتوسط ويتبرزخ بين عالم الجبروت الروحاني، وبين عالم الشهادة الحسي في التنزّل، كذلك يتوسط بين الدنيا والآخرة في التصاعد. لكن قالوا هذا غير الأول، لأن الأول من مراتب تنزّلات الوجود، والثاني من مراتب العروج والتصاعد؛ حتى سمّوا الأول بالغيب الإمكاني لإمكان ظهور ما فيه في عالم الشهادة. والثاني بالغيب المحالي لامتناع رجوع ما فيه إلى الدنيا، وإن رجع إلى عالم جسماني مثله في الآخرة.

وإذ قد تبين لك ذلك، فأقول لا يعدّ في أن يكون تحقّق ما أخبر به الصادق من أحوال القبر من اللذة والألم والسؤال والجواب في هذا العالم المثالي المطلق. فإنه لا قاطع بكونه في عالم جسماني مادي فعلي. هذا فتزول استبعادات التي ذكرها المنكرون بالكلية. ولا يرد قطعاً ما أوردوها من الآيات، لأن الحياة المثالية حياة باقية أبدية. لا يطرأ عليه الموت كما لا يعقبه فوت.

وما يعد في الآيات المذكورة من الموت والحياة، والإماتة والإحياء، هو ما يتجدّد لا ما يتأبّد. وكذا تلك الحياة لا يوجب سماع الأصوات الحسية الشهادية، لأن تلك الحياة من عالم، والأصوات من عالم آخر. ولا جائز أن تكون أحوال الحشر وما بعده في هذا العالم، لأن النصوص المتطابقة والإجماع منعقد على أن عالم الحشر عالم جسماني مادي أيضاً، بعث من في القبور. الحياة الثانية لا يتصور إلا في الجسماني، فإن الحياة المثالية ما هي بثانية لتحققه عند الحياة الأولى أيضاً. وما هي بعد برزخ القبور، بل هي في البرزخ.

وأما ما قالوا من كونه واسطة بين الأولى والآخرة في مراتب التصاعد والتدرج فليس معناه أن يحدث بعد الدنيا، بل معناه أنه واسطته في اللطافة والكثافة بينهما ألطف من الأجسام وأكثف من الأرواح. وأيضاً تفنى الدنيا ويبقى هو إلى أن يُحدث الآخرة. اللّهم إلا أن يحدث في ذلك العالم صور الأعمال الدنيوية من الحسنات والسيئات. وحدوثها أيضاً لا يكون بعد الدنيا؛ بل في وقت. وحدوث الأعمال وإن كان ظهورها وانكشافها بعد الحياة الدنيوية. وأيضاً لو كان المعاد في العالم المثالي، لتعطّل اسم الظاهر لفناء مظهره، الذي هو عالم الأجسام. ثم عموم عذاب القبر لجميع الكفار لعدم المغفرة للكفر.

وكون ذلك العذاب من عقوباته، لأنه إذا كان عقوبة لما دونه فكونه عقوبة له أولى. فالمسلمون المذنبون في مشيئة الله تعالى، إن شاء عذبهم في قبورهم، وإن شاء عفى عنهم ونعّمهم فيها. **قال رضي الله عنه: «وكل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات الباري، عزت أسماؤه وتعالت صفاته»، فجاز القول به سوى اليد بالفارسية. ويجوز أن يقال «بروي خدا بلا تشبيه»**. أي كل ما فسّر به العلماء بأوضاع الألفاظ العربية والفارسية الأسماء والصفات الواردة بالألفاظ العربية من الألفاظ المرادفة لها من الألفاظ الفارسية يجوز إطلاق تلك الألفاظ المرادفة الفارسية على الله تعالى، لأن مستنداً لجواز وعدمه في باب الإطلاق على الحقّ ورود الإذن من الشرع به بعد تحقق المرادف بالمعاني. لكن لا يكفي مجرد جريان الإطلاق في صدد تقرير الكلام وبيان المعاني بحسب اقتضاء المقام. بل لا بد مع ذلك من الخلو عن إشعار ما فيه سوء أدب وإيهام ما لا يليق بجناب قدسه. ولا بد أن يكون فيه من نوع انباء عن التعظيم. وورود الإذن على شيء من اسم وصفه بلفظ عربي، إذن على ما يرادفه من سائر اللغات إذا خلا من الأشعار والإبهام المذكورين. وتضمن الأنباء عن التعظيم. فإن مثل العاقل والفطن والذكي لا يطلق عليه لعدم ورود الإذن من الشرع به. وكذا مثل خالق البقّ والذباب، وخالق الشرور والقبائح مع تضمّن قول الله **﴿خالق كل شيء﴾**[1]. الإذن به لكون الأوّل مشعراً سوء أدب من حيث تضمّنه التصريح بإسناد خلق المحقّرات على الإطلاق. وكون الثاني موهماً بالنقص في شأنه. وكذا لا يطلق عليه مثل الماكر والمستهزىء والمذلّ والمنسيّ والحارث والزارع والراعي، لخلوّه عن التعظيم. وقال إمام الحرمين: «مدار جواز الإطلاق في هذا الباب ورود الشرع لا غير. فإن القياس لا يعمل إلا في العمليات وفي غير العمليات لا يثبت الحكم الشرعي إلاّ بدليل شرعي. وأجيب بأن باب الإطلاق من أبواب العمليات، فإن الإطلاق من الأعمال القولية اللسانية. وأيضاً نعقد الإجماع على عدم نفي الصحة فيما يطلق أهل كل لغة على الله، ممّا يرادف ما ورد بإطلاقه الشرع من الألفاظ العربية. مثل قول أهل الفرس

---

(1) سورة غافر: الآية 62، سورة الزمر: الآية 62، سورة الرعد: الآية 16، سورة الانعام: الآية 102.

«خداي». ومثل قول الترك «تكري». وقيل إن مستند أمثال هذه الإطلاقات الإجماع، كما ذكره المستدل، وكفى بالإجماع دليلاً.

ويمكن أن يقال الإجماع انعقد على الجواز المقدم، لا إنه استند الإطلاق على الإجماع المقدم. وأما عدم جواز إطلاق «اليد» بالفارسية، فلأن فيه تنصيصاً على إثبات العضو الجسماني لله تعالى، من حيث عدم جريان استعماله على وجه الاستعارة في استعمالات الفرس. بخلاف قولهم: يُروي خداي بلا تشبيه». فإنه جرى في عرفهم استعماله بطريق الاستعارة، بمعنى وجوده تعالى، أو بمعنى جماله. خصوصاً إذا قورن بقوله «بلا تشبيه». وما يجوز إطلاقه على الله تعالى من الأسماء والصفات كثيرة. وما ورد في الحديث من قوله ﷺ: «إن لله تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة»[1]. ليس المراد به حصر العدد، وإنما المراد به قصر المحكم المذكور. فإن قيل إن الإسم الأعظم إن كان داخلاً في التسعة والتسعين، ، لكان عرفه كل واحد. وقد ورد أن الاسم الأعظم يختص بمعرفته نبيّ أو وليّ. ولذلك يسند إليه ما أظهره أولياء الله من الكرامات العظمى، مثل أبناء آصف بن برخيا عرش بلقيس. قيل إن يرتد الطرف، وإن كان خارجاً لكان اختصاص ما سواه بالفضيلة المذكورة دونه بعيداً جداً. قلنا يجوز الدخول، فيكون ما اختص بالخواص علمه على التعيين أنه أي من هذه التسعة والتسعين أو يكون المختص بالخواص التخلق به والتحقق بحقائقه، وإن كان لفظه معلوماً للعوام أيضاً. فإن ترتب الآثار العظيمة من الكرامات المذكورة على القول المجرد مستبعد. ويجوز الخروج أيضاً. ولا يعد في اختصاص ما سواه دونه بالخاصية المخصوصة المذكورة،مع أن له خاصات عظيمة وأحكاماً

(1) صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب 68، ج 8، ص 157، رقم الحديث 101، وورد كما يلي: «لله تسعة وتسعون اسماً مائة إلا واحداً لا يحفظها أحد إلا دخل الجنة وهو وتر يحب الوتر». وورد عند صحيح البخاري أيضاً، ج 9، ص 212، كتاب التوحيد، رقم الحديث 21 كما يلي: «إن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحدة من أحصاها دخل الجنة».
صحيح مسلم، كتاب الذكر، باب 6، ج 4، ، ص 2063، رقم الحديث 2677، وورد كما يلي: «إن لله تسعة وتسعين اسماً. مائة إلا واحداً. من أحصاها دخل الجنة». وورد أيضاً عند صحيح مسلم، ج 4، ص 2062، كتاب الذكر، باب 5، ، رقم الحديث 2677، كما يلي: «لله تسعة وتسعون اسماً. من حفظها دخل الجنة. وإن الله وتر يحب الوتر».

كثيرة مختصة به دون ما سواه. ولعلّ الحق هو الدخول، والمختص بالخواص هو التخلق والتحقق، لا مجرد التلفظ والتقول. وكذا المراد من الإحصاء الموجب لدخول الجنة، ليس إلا هذان المعنيان. فإن مجرد التلفظ لا يوجب كثير جدوى. ومرادنا من التخلق باسم الله، أن يتصف العبد بما يمكن له أن يتصف من بعض مراتب ذلك الوصف. كما أن التخلق باسم الرحمن إن يتصف العبد بما يليق بشأنه من مراتب الرحمة. ومرادنا من التحقق أن يتجلّى عليه الإسم بصورة نورية قاهرة، أو بحضرة كليّة مطلقة يستولي على بالجن العبد وظاهره، بحيث نفيه عن أوصافه، بل عن ذاته، ويسلب عنه تعيّنه، ويتحقق ويتمكن هوية الإسم في هويته، حتى تظهر بعض أسرار ذلك الإسم وأحكامه من العبد. والصوفية يعبرون عن هذا بالفناء والبقاء، وعلى هذا يكون ظهور الخواص من الأسماء أظهر.

**قال رضي الله عنه: «وليس قُرب الله وبعده من طريق طول المسافة وقصرها إلا على معنى الكرامة والهوان، ولكن المطيع قريب منه بلا كيف. والقرب والبعد والإقبال يقع على المناجي، وكذا جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف.** اعلم أن الله تعالى ليس في جهة ولا مكان حتى يكون بينه وبين العبد مسافة قصيرة أو طويلة. وقد وصف الله سبحانه نفسه بالقرب من عباده بقوله: ﴿**وإذا سألك عبادي عني فإني قريب**﴾[1]. موصف بعضاً من عباده بالبعد عنه بقوله: ﴿**إلا بعداً لعاد قوم هود**﴾[2]. فلا يكون القرب والبعد بحسب طول المسافة وقصرها، بل يكون البعد بمعنى الهوان، والقرب بمعنى الكرامة، والكرامة عند الله لا تكون إلا بالتقوى، لقوله تعالى: ﴿**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾[3]. فمن كان أتقى بأن يصون نفسه عن الوقوع في الحرمات ثم في الشبهات، فهو أقرب إلى الله بمقدار تقواه. ومن كان مقصراً في التقوى، كان بعيداً عنه بمقدار تقصيره. لكن ذلك القرب والبعد ليس بحسب المسافة، ولا باعتبار تحقق المشابهة في الكيفيات والأوضاع والأشكال والصور وسائر أنواع المناسبات الجسمانية. وهذا المعنى هو المراد من قوله.

(1) سورة البقرة: الآية 186.

(2) سورة هود: الآية 60.

(3) سورة الحجرات: الآية 13.

ولكن المطيع قريب منه بلا كيف، والقرب والبعد بين العبد والرب يعبّر من وجه آخر غير اعتبار التقوى. فإن من ناجى ربه وتضرّع إليه ودعا من أنعامه، إن كان قلبه حاضراً متوجهاً إلى جناب قدسه، معرضاً عن أحوال نفسه، كان قريباً إليه بحسب حضور قلبه وخلوص توجهه، وبعيداً عنه بحسب قصوره في الحضور والتوجه. ولكن ما دام مناجياً سواء كان قريباً بسبب قوة حضوره، أو بعيداً بسبب ضعف توجهه، فهو مقبل على الله ومتصف بالإقبال على مولاه. لأن المناجي لا يخلو عن حضور ما. وإن خلا عن حضور تام وتوجه خالص، فهو وإن لم يخل عن قريب ما أيضاً، لكنه يتصف بالبعد أيضاً بالنسبة إلى من هو أقرب منه وأتم حضوراً.

ولذلك قال: «والقرب والبعد والإقبال يقع على المناجي». وكما كان قرب المطيع والمناجي من الله بلا كيف، فكذلك جواره تعالى في الجنة، والوقوف بين يديه، كلاهما بلا كيف. بمثل ما قررناه في قرب المطيع والمناجي. فإن الجوار في الجنة تكريم عبده وتنعيمه بأنواع التنعيمات والتكريمات، والوقوف بين يديه عبارة أيضاً عن تشريفه لمخاطباته ومحادثاته بلا كيف. كما ورد في الحديث: «إن الله تعالى يدني المؤمن فيضع عليه كتفه وستره فيقول أتعرف ذنب كذا فيقول نعم أي رب حتى قرره بذنوبه ورأى في نفسه أنه هلك، قال سترتها عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته»[1].

ثم في اعتبار القرب والبعد بين الخالق والخلق طريقة أخرى للصوفية. وهي أن الوجود البحت المطلق عن جميع الأوصاف الثبوتية والقيود المختصة

---

(1) صحيح البخاري، باب 37، ج 9، ص 264، رقم الحديث 140. وورد عن البخاري أيضاً في باب 60، كتاب الأدب، ج 8، ص 36، رقم الحديث 98 كما يلي: «يدنو أحدكم من ربه حتى يضع كنفه عليه فيقول أعملت كذا وكذا فيقول نعم ويقول عملت كذا وكذا فيقول نعم فيقرره ثم يقول إني سترت عليك في الدنيا وأنا أغفرها لك اليوم».

صحيح مسلم، التوبة، باب 8، ج 4، ص 2120، رقم الحديث 2768 ورد كما يلي: «يدني المؤمن يوم القيامة من ربه عز وجل. حتى يضع عليه كنفه، فيقرره بذنوبه. فيقول: هل تعرف؟ فيقول: أي رب! أعرف. قال: فإني قد سترتها عليك في الدنيا، وإني أغفرها لك اليوم. فيعطى صحيفة حسناته. وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق: هؤلاء الذين كذبوا على الله».

والاعتبارات الإضافية والنسب السلبية موجود واجب بالذات، مقدم على جميع الموجودات والمفهومات تقدماً ذاتياً، إذ كل منها عارض له إما بالذات أو بالواسطة أو بوسائط. والمعروض مقدم على العارض. وكل شيء مما عرض له موجود بالعرض بعروضه له وللعوارض العارضة.

للوجود مراتب، بعضها في المرتبة الأولى وبعضها في المرتبة الثانية لعروضها بوساطة ما في المرتبة الأولى وبعضها في الثالثة، وكذا إلى ما لا يتناهى. وأيضاً العوارض العارضة له متفاوتة بالعموم والخصوص. فإن ما يعرض للذات المطلقة أعم مما يعرض للذات من حيث انه متصف بصفة، وكذا العارض الواحد أعم من العارضَيْن إذا تقيّد أحدهما بالآخر. فكلما ازداد التقيّد بتراكم الأوصاف يزداد الخصوص إلى أن يتنزّل الخصوص إلى مرتبة الجزئية المجردية. والمنع عن وقوع الشركة فيه ثم إلى مرتبة الصوريّة المثالية، ثم إلى مرتبة المادية الطبيعية، ثم إلى مرتبة العنصرية البسيّطة، ثم إلى مرتبة التركب.

وهذا الذي ذكرنا هو المراتب الكلية، وفي كل منها مراتب جزئية غير متناهية مترتبة بعضها فوق بعض وبعضها تحت بعض. وكل منها قريب إلى مرتبة الذات، التي هي مرتبة الإطلاق بالنسبة إلى ما تحته، وبعيد بالنسبة إلى ما فوقه. وتلك العوارض التي تترتّب وتتفاوت بقلتها وكثرتها وتراكمها وبساطتها المراتب حجب. وكل منها حجاب، وكل حجاب من تلك الحجب ألطف بالنسبة إلى ما تحته، وأكثف بالنسبة إلى ما فوقه. فإذا اعتبرنا جميع الحجب المرتبة التي في جميع المراتب يكون النصف الأعلى الذي يلي طرف الإطلاق بغلبة اللطافة والنورية. والنصف الأسفل بغلبة الكثافة والظلمانية وإليه يشير قوله عليه السلام: «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[1].

وليس المراد تعيين العدد، بل تبيين الكثرة. وإحراق سبحات الوجه ما انتهى إليه بصره من خلقه، لأن بين العموم والخصوص والإطلاق والتعين

(1) الغزالي: مشكاة الأنوار، الطبعة الأولى، مصر، 1907، بيان معنى إن لله سبعين حجاباً من نور.

تبايناً وتضاداً، بحيث إذا ظهر أحدهما اختفى الآخر وانتفى. فظهور كل مرتبة من الإطلاق ينفي ما تحته عن التعيّنات لا ما في تلك المرتبة وما فوقه.

والمراد بانتهاء بصره، هذا المعنى، وتلك المراتب المتفاوتة، وإن كانت جزئياتها لا تكاد تنحصر في عدد. وما عسى ينضبط بحدّ، لكن حصروها بحسب المراتب الكلية التي في طور العوالم بعد التنزّل عن طور الذات. والأسماء والصفات في حضرات خمس. أولها حضرة الغيب المطلق، وعالم الأعيان الثابتة. وهي الصور العلمية الأزلية الثابتة في الذات لجميع الأشياء ممّا كان وسيكون إلى الأبد. إذا أخذناها من حيث تلبّس الذات بها، فظهورها فيها تكون أسماء إلهية. وإذا اعتبرناها من حيث نفسها، فهي ماهيات الأشياء التي قيل إنها غير مجعولة، أي صدورها عن الذات ليس بالإيجاد الاختياري الذي يقال له الفيض المقدس، بل بطريق إيجاب الذات واستلزامها لها بلا إرادة واختيار منه ـ سبحانه ـ لأنها لوازم الذات. إما بالذات وإما بالوسط وإما بالوسائط. ويقال لهذا الإيجاب الفيض الأقدس. وتلك الصور العلمية هي الحقيقة المفهومات، والنسب العارضة للذات المنكشفة والمعلومة له على حضورها. وانكشاف عينياً بحضورها بأعيانها للذات ثبوتها له للأعيان الثابتة اعتبارات. اعتبار أنها صور الأسماء الآلهية، واعتبار أنها حقائق الأعيان الخارجية. فهي بالاعتبار الأول فروع الأسماء، وبالاعتبار الثاني أصول الأعيان الخارجية. والأعيان في أنفسها أمور عدمية، وباعتبار ثبوتها للذات الموجودة بالذات موجودة، فالموجود مطلقاً، إما موجود بالذات واجب وجوده، وهو نفس الوجود الذي لا يقبل العدم وكونه موجوداً أمر ضروري، وإما موجود بالغير، وهو كل صفة أو نسبة أو أضافة عرض للوجود وثبت له. فمعنى وجود الشيء بالغير، الذي يعبر عنه بالممكن ثبوته للوجود الموجود بالذات، لا كما يقوله أهل الكلام، من أن المعنى به ثبوت الوجود الذي هو أمر عدمي اعتباري له. فإن ما لا ثبوت له في نفسه لا يورث ثبوتاً لغيره. ولكن للوجود مراتب بعضها ألطف وأخفى، وبعضها أكشف وأظهر، حتى يكون محسوساً بالحواس الظاهرة. وأهل الظاهر يسمّون المرتبة الظاهرة للوجود بالوجود الخارجي. وهو كذلك إن أرادوا بالخارج ما يخرج إلى الظاهر، بحيث يكون محسوساً بالحواس الظاهرة. وليس كذلك إن قالوا بانحصار الوجود الخارجي، بمعنى الخارج عن المشاعر فيه. لأن للوجود

الخارجي بهذا المعنى مرتبة أقدم وأشرف وإن كان خفياً للطافته. وهذه الحضرة أول حضرة تتمايز فيها حقائق الأشياء وثاني الحضرات حضرة عالم الأرواح. وهو عالم العقول والنفوس المجردة، يتنزل الوجود من عالم الأعيان إلى عالم الأرواح. وهناك يظهر ظهوراً تاماً وينفصل انفصالاً زائداً ممّا في عالم الأعيان. والثالث من الحضرات، حضرة عالم المثال والخيال المطلق. وهناك يكون للأشياء صور حسية مثالية. ويقال لهذا العالم عالم الملكوت، كما يقال لعالم الأرواح عالم الجبروت. والحضرة الرابعة، حضرة الشهادة، وهي عالم الملك وعالم الموجودات الخارجية المركبة من الهيولى والصورة، وهي تنقسم إلى العلويات كالأفلاك والكواكب والسفليات البسيطة كالعناصر المركبة كالمواليد. وخامس الحضرات، الحضرة الجامعة الإنسانية، التي هي آخر الحضرات والمراتب، لا يتنزل الوجود إليه إلاّ بعد العبور عن جميع المراتب. ولذلك لا حضرة إلاّ ومنها حصة في هذه الحضرة، فحقيقتها المطلقة من عالم الأعيان ونفسه الناطقة المجردة من عالم الأرواح. وله بدن مثالي وبدن ماديّ، وفي بدنه المادي نسخة من كل مرتبة من مراتب العالم الشهادي من علوياتها وسفلياتها وبسائطها ومركباتها من المعادن والنبات والحيوان. وفيه برزخ جامع لجميع المراتب والاعتبارات، وهو القلب المتولّد من ازدواج الروح مع النفس المتوسط بينهما المجتمع فيها جهات طرفيه وأحكامهما. وفي طرفه الأعلى الروح المجردة والحقيقة الكلية، والروح من عالم الأرواح والحقيقة من عالم الأعيان. وفي طرفه الأدنى البدن المثالي والمادي. فإن النفس التي هي أم القلب هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة. وهي التي يسميها الحكيم الروح الحيواني. وذاك الجوهر البخاري يحصل من غليان الدم، فلا يكون إلا في البدن. فالقلب إذن برزخ جامع لجميع أحكام المراتب، ومجمع حائز لسائر كمالات الحضرات. ولذلك اتصف بالوسعة التامة، حتى وسع الحق، مع أنه لا يسعه الأرض والسماء، ولذلك إذا ذكر الإنسان ربه بلسانه وتوجه إليه بقلبه، وأعرض عن الهوى والشهوات وحبس قواه عن المحسوسات، تنسدّ منه الطرق الواصلة إلى جهات السفل، وتنفتح إليه الطرق الآتية من جهات العلو. فلا يزال تتجلّى له المراتب الكلية العلوية، وكلما تجلت له مرتبة من مراتب الإطلاق، أحرقت سبحاته ما انتهى إليه إشراقه من التعيّنات الإمكانية، التي

هي عبارة عن تراكم الأوصاف المبعدة من حضرة الإطلاق. وكلّما احترقت التعيّنات اتسع الاستعداد واستعد القلب لتجلى مرتبة أجلّ. وهكذا إلى أن تتجلى حضرة الأرواح والأعيان. ثم ما فوق حضرات العوالم من الحضرات الكلية الالهية والمراتب الأسمائية والصفاتية، مثل مرتبة الاسم الرحيم الذي هو رب النفس الكلية المسماة بلوح القدر، وهو اللوح المحفوظ والكتاب المبين. وهو عبارة عندهم عن الوجود المأخوذ بشرط أن تكون الكليات فيه جزئيات مفصلة ثابتة من غير احتجابها عن كلياتها. ومثل مرتبة اسم الرحمن، رب العقل الأول المسمّى بلوح الفضاء وأم الكتاب والقلم الأعلى. وهو عبارة عن الوجود المأخوذ بشرط كليات الأشياء فقط. ومثل مرتبة الواجدية التي هي اعتبار الوجود بشرط جميع الصفات اللازمة لها كلياتها وجزئياتها، ويقال لها مرتبة الإلهية أيضاً. ومثل مرتبة الأحدية التي هي اعتبار الوجود بشرطان يكون معه شيء ما من الأسماء والصفات مستهلكاً فيه كلها. ويقال له جمع الجمع والعماء. ومثل مرتبة الهوية الغيبية السارية من جميع الموجودات التي هي عبارة عن اعتبار الوجود مطلقاً من غير اعتبار شرط شيء، إذ لا شيء فيه، فتتجلّى كل مرتبة واسم من المراتب والأسماء، يقرب العبد إلى مولاه، حتى تتجلّى له الذات وتغنيه عن جميع التعيّنات ويزول الوجود الإمكاني، ثم يعود إلى عالم الصحو. ويفيق من سكر المحو بوجود موهوب حقاني وعلم محكم سبحاني، فهذا هو القرب الروحاني والجوار الرحماني والوقوف بين يدي الله بلا كيف جسماني. وإلى هذا القرب أشار قوله تعالى: **﴿ثم دنا فتدلى * فكان قاب قوسين أو أدنى﴾**[1]. فإن العبد إذا دنا من ربه على ما قلنا وفنى فيه وصحا بعد المحو ورجع من الحق إلى الخلق، وبقي بالموجود الموهوب الحقاني، كان هناك اعتبار الخلقية والحقية مثل دائرة منقسمة بخط موهوم إلى قسمين اعتباريين. وهما القوسان المشار إليهما في الآية. فيكون قوسه الأعلى جهة الحق. وقوسه الأدنى جهة الخلق، والله أعلم.

قال رضي الله عنه: **«والقرآن منزّل على رسول الله»**. أي بالألفاظ الدالة عليه، وما هو في المصاحف مكتوب. أي منقش فيها النقوش الدالة على

---

(1) سورة النجم: الآيتان 8 ـ 9.

الألفاظ الدالة على المعاني الحاصلة بتعلقات المعنى القديم القائم بذات الله تعالى الذي هو الكلام للنفي، وهذا التكرير بعد ما سبق ذكره على التفصيل مراراً لتوطئة ما يذكره.

بعد هذا من قوله رضي الله عنه: **وآيات القرآن في معنى الكلام، كلها مستوية في الفضل.** أي الآيات في معنى كونها كلام الله مستوية في الفضل من هذه الجهة. فإن الكلام فيه جهات، جهة إضافة إلى متكلم. والآيات جميعها مستوية في الفضل من هذه الجهة. لأن المتكلم لجميعها هو الحق تعالى، فلا فرق بين آية وآية في الفضل من هذه الجهة. فإن الأقوال المحكية في القرآن من الغير، وإن كان كلام الغير من حيث أنه محكي ومن حيث المفهوم. لكنه هو كلام الله حكاية صدرت عنه بألفاظ فصيحة وترتيبات بليغة. فمن حيث صدور كلها عنه مع قطع النظر عمّا لها في نفسها مستوية الأقدام، وجهة حالاته في نفسه من فصاحة وبلاغة. والآيات في هذه الجهة ليست مستوية، لأن بعض الآيات أبلغ من البعض، وإن كانت بلاغة الجميع معجزاً خارجاً عن الطاقات البشرية. وكذا من جهة دلالتها على مدلولها من المعاني المختلفة التي بعضها متعلق بذات الله وصفاته وأسمائه، وبعضها بأحوال الأنبياء والمؤمنين، وبعضها متعلق بأحوال الكفرة والمنافقين، بعضها بتوحيد الموحدين، وبعضها بشرك المشركين، بعضها بالوعد وبعضها بالوعيد، بعضها بالمواعظ، وبعضها بالأحكام، وبعضها بالقصص والأخبار، ولا يشك أن هذه المعاني المتنوعة متفاوتة في الفضل. فكذا الآيات الدالة عليها من تلك الجهة. فإن فضل المعنى يؤيد فضلاً في اللفظ أيضاً. والمراد من الذكر جهة إضافة الكلام إلى المتكلم، ومن المذكور جهة دلالتها على المدلول. ولذلك قال رضي الله عنه: **«ألا إن لبعضها فضيلة الذكر». وفضيلة المذكور مثل آية الكرسي. لأن المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفاته، واجتمعت فضيلتان: فضيلة الذكر وفضيلة المذكور. في قصة الكفار فضيلة الذكر حسب وليس للمذكور وهم الكفار فضيلة.**

وما ورد في الأحاديث في فضائل السور والآيات، مثل أن سورة الاخلاص تعدل ثلث القرآن، مثلاً، يرجع إلى جهة الدلالة فقط. من حيث أنه يقسم دلالات القرآن إلى ثلاثة أقسام: أحدها القصص والأخبار. والثاني

الأحكام والمواعظ العائدة إليها. والثالث توصيفات الذات بالأسماء والصفات.

فسورة الإخلاص لاشتمالها على القسم الثالث، فكأنه عدل الثلث من القرآن. فمعادلتها للثلث على طريقة التشبيه من جهة الدلالة على ثلث الأقسام لا على وجه تحقيق التسوية من كل الوجوه، وإلاّ فيلزم التعارض بين الأحاديث الواردة في فضائل السور. من حيث أن بعضها منها يدلّ على أن بعض السور يعدل الثلث أو النصف من القرآن. وبعضها منها يدل أيضاً على أن سورة أخرى كذلك، فيلزم أن يكون كل من السورتين معادلاً لأخرى مع اضعافها. مثلاً إن الحديث الوارد في أن سورة الإخلاص تعدّل ثلث القرآن، يعارض الحديث الدال على أن سورة ﴿قل يا أيها الكافرون﴾ تعدّل ربع القرآن، من حيث أن كلاّ من الحديثين يدل على أن كلاً من السورتين تعدّل الأخرى، وأضعافه ألف مرة وأزيد منه. وأما الحمل على أن كلاً من السورتين تعدل الثلث أو الربع الذين لا تكون فيهما إحدى السورتين فهو وإن كان يدفع التعارض ظاهراً، إلا أنه خلاف الظاهر وخلاف الواقع. فإن تخصّص الثلث والربع المطلقين خلاف الظاهر، ومعادلة قراءة الإخلاص لثلث القرآن، أي ثلث كان، في الفضيلة والثواب، ليس بحق الاتفاق. **قال رضي الله عنه: «وكذلك الأسماء والصفات مستوية في العظم والفضل لا تفاوت بينهما من** حيث إضافتها إلى المسمى والموصوف، لأن مسمّى جميع الأسماء وهو الله تعالى واحد في الجميع.

وكذا الموصوف بجميع الصفات، وإن كان يمكن اعتبار التفاوت في العظم والفضل في حقائق الصفات، من حيث أن بعضها في حيطة البعض، وبعضها واسطة في ثبوت البعض، كالألوهية التي في حيطتها واشتمالها أكثر الصفات، وكالعلم الذي يتوسط في ثبوت الإرادة للذات.

ويمكن أيضاً أن تتفاوت الصفات في نفس معانيها وحقائقها، كشرف العلم بالنسبة إلى القدرة والقدرة بالنسبة إلى الإرادة. فمتصور الإمام من نفي التفاوت والأسماء والصفات ليس إلا الاستواء بحسب الإضافة إلى الذات، فإن جميعها مضافة إلى ذات واحدة.

**قال رضي الله عنه: «ووالدا رسول الله ماتا كافرين وأبو طالب عم رسول الله مات كافراً».**

إعلم أن الكفر والإيمان أمران باطنان لا يطّلع عليهما أحد غير الله بالأمارات. قد يتخلّف عن المدلولات، كما في المنافق. فلا طريق لأحد إلى القطع بإيمان غيره، ولا بكفره حين الموت. إذ ربَّ مؤمن يعيش طول عمره على الإيمان، ثم تغلبه شقوته.

أما حين الاحتضار أو قبله فَتَسْوَدُّ خاتمته ـ نعوذ بالله ـ فيموت على الكفر. ورُبَّ كافر يكون مدى دهره على الكفر، ثم تتداركه العناية الأزلية وتدكره الرحمة اللامتناهية، وتحسن عاقبته ويموت على الإيمان، وإن لم يطّلع أحد غير الله على مثل هذا الإيمان والكفر. لكن في حكم الشرع تعتبر الأمارات وظاهر الحال. فمن مات وظاهر حاله الإيمان تجري عليه أحكام الإيمان بحكم الشرع. ومن مات وظاهر الأمارات تدل على الكفر تجري عليه أحكام الكفر. فالكفر والإيمان حقيقتان وحكميان، ولا يلازم بين الحقيقي والحكمي منها.

فوالدا رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، لا شك أنه يحكم عليهما بأنهما كافران حكماً. وأما أنهما كافران حقيقة فلا طريق للحكم به غير النص ولا نصّ يوجب اليقين فيه، فلا قطع بكفرهما كفراً حقيقياً. فمراد الإمام بالكفر في حقهما الكفر الحكمي. وأما أبو طالب عم رسول الله، فالأخبار مستفيضة بجدّ الرسول أشد الجد في دعوته إلى الإسلام، وإبائه عنه وتأسّفه وتحزّنه عليه السلام على موته على الكفر تأسفاً شديداً وتحزناً مديداً. حتى نزل ردعاً أو تسلية قوله تعالى: ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾[1].

وأما ما روى **أنس**[2] عنه في قوله: «إن أبي وأباك في النار»[3]، فهو من أخبار ولا يفيد اليقين. وإن أوجب العمل عند البعض، سيما إذا عارضه مقتضى شرف أبوّة أشرف الخلق وأمومته. فإن الله تعالى طهر فروعه عن

---

(1) سورة القصص: الآية 56.

(2) أنس بن مالك بن النضر بن ضمضم البخاري الخزرجي الأنصاري، أبو حمزة. صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخادمه. روى عنه رجال الحديث 2286 حديثاً. ولد سنة 10 ق.هـ بالمدينة وتوفي سنة 93هـ في البصرة. وفيات الأعيان: ج 4، ص 135.

(3) صحيح مسلم، الإيمان، باب 87، ج 1، ص 191، 347/ 203.

رجس الكفر بقوله: ﴿**إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا**﴾[1]. فإن الجمهور على أن المراد من الرجس الكفر، ومن أهل البيت من حرمت عليهم الزكاة من بني هاشم وهم **آل علي**[2] **والعباس**[3] **وعقيل**[4] **وجعفر**[5]. فإن أمثال هذه الاعتبارات يفيد الظن على طهارة أبويه أيضاً من الكفر.

وقد روى أنس رضي الله عنه أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم إنما قال هذا الحديث تطييب لقلب رجل سأل الرسول عن حال أبيه الذي مات. فقال عليه السلام: «أبوك في النار»[6]، فرجع الرجل مغضباً فطلبه رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال له: «إن أبي وأباك في النار»[7]، تطييباً لقلبه وإزالة لغضبه. فإن قيل والنبي صارف على كل حال، فكون أبيه في النار قول صدق ولو كان قاله تطييباً لقلب رجل. قلت، يحتمل أن يكون تعريضاً، ويكون مراده عليه السلام من النار في الحديث نار التحسّر مثلاً بطريق الاستعارة. فلا يلزم الكذب للنبي ولا الكفر لأبيه ولو سلم. فدخول النار لا يستلزم الكفر، فإن قيل عدم إيمانه في صحته وقبل احتضاره مقطوع به. وحين الاحتضار يستلزم عدم دخول النار، بحكم أن الإسلام يهدم ما قبله، لا نسلّم القطع بعدم إيمانه قبل حال الاحتضار، بل يجوز أن يشرح الله صدره للإسلام في صحته أو مرضه قبل أوان احتضاره بشرف نور النبوة، كما شرح صدر جده عبد المطلب إلى القول بدار العود - كما بيّنا - ويكون معذوراً في الإخلال

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 33.

(2) علي بن أبي طالب، آخر الخلفاء الراشدين.

(3) العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، أبو الفضل، ولد سنة 51 ق.هـ وتوفي سنة 32هـ. هو من أكابر قريش في الجاهلية والإسلام، عمي في أواخر عمره. له في كتب الحديث 35 حديثاً. طبقات ابن سعد ج 3، ص 5.

(4) عقيل بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، كنيته أبو يزيد، وهو أخو علي وجعفر لأبيهما. توفي سنة 60هـ. طبقات ابن سعد، ج 4، ص 42.

(5) جعفر بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم، يلقب جعفر الطيار، توفي سنة 8هـ، وهو أخو علي بن أبي طالب. الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 125، صفة الصفوة، 1/ 205.

(6) مسند أحمد بن حنبل، ج 4، ص 14، ورد كما يلي: «إن أباك المنتفق لفي النار».

(7) أسند سابقاً.

بالإعلان لكونه بين المشركين. لكن يكون مستحقاً للعذاب لموافقته للمشركين في بعض أفعالهم المعتادة لهم ولو سلّم. فيجوز دخول النار على تقدير الإيمان حين الاحتضار بما لا يهدمه الإيمان مثل حقوق العباد.

وأما ما روي من أنه ﷺ: «زار قبر أمه فبكى وأبكى من حوله وقال: استأذنت ربي أن استغفر لأمي فلم يأذن لي واستأذنته أن أزور قبرها فأذن لي»[1]. فهو مع أنه خبر واحد غير مفيد لليقين أيضاً لا قطع يكون الاستغفار الغير مأذون له استغفار عن الشرك. لم لا يجوز أن تكون مهديّة في قلبها للتوحيد ببركة نور النبوة التي حلّت جبينها زماناً، استقرار جنين الرسول في بطنها تسعة أشهر، ثم بصحبتها معه وتربيتها له، ولو كان في طفوليته. لكن تستحق العقوبة لعدم تركها الموافقة مع المشركين في بعض أفعالهم المشعرة ظاهراً بالشرك. ولا يأذن الله لنبيه استغفارها لتعلق إرادته بعدم المغفرة إلى أن ترى بعض الأحوال من الأهوال. فإن قيل قوله تعالى: ﴿**واستغفر لذنبك والمؤمنات والمؤمنات**﴾[2]، إذن بل أمر له بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات، فلو كانت أم النبي من المؤمنات لكان النبي مأموراً باستغفارها. وكيف لا يكون مأذوناً فيه؟!. قلت، يحتمل أن تكون الآية مؤخراً على تقدير تقدمه. يحتمل أن يكون الأمر بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات من أمته. وأم النبي على تقدير إيمانها لا يكون من أمته لأنها ماتت قبل بعثته. وقد ورد في بعض الأخبار أن النبي ﷺ «دعا ربه أن يحي أبويه فأحياهما الله، فدعاهما النبي إلى الإسلام فأجابا»[3]. وهذا الخبر وإن كان مخالفاً لعمومات الشرع الدالة على أن الإيمان لا يعتبر إلا في الحياة الدنيا، لكن لا يبعد أن يكون للنبي خصائص خارجة عن العمومات في حق نفسه.

---

(1) صحيح مسلم، جنائز، باب 36، ج 2، ص 671، 105/ 976.
صحيح منسلم، جنائز، باب 36، ج2، ص 671، 108/ 976.
سنن ابن ماجة، جنائز، باب 48، ج 1، ص 501، رقم الحديث 1572.
سنن النسائي، جنائز، باب 101، ج 4، ص 90. سنن أبي داوود، جنائز، باب 74، ج 2، ص 72.

(2) سورة محمد: الآية 19. لكنها وردت صحيحة كما يلي: ﴿**واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات**﴾.

(3) كتاب الحاوي للفتاي، وأورده السهيلي في الروض، الأنف بسند، ج 2/ 440.

كما تقرر في بعض من العبادات والمعاملات في حقه وأبواه منه، فلا تبعد الخوارق في العادات الشرعية في حقهما أيضاً. وغرضنا من هذا التفصيل ليس إثبات إيمانهما قطعاً. فأما قد تحققنا أنه لا طريق للقطع في أمر الإيمان والكفر غير النص، لكن الغرض نفي القطع عن كفرهما الحقيقي أيضاً. وبيان أن مراد القاطعين بكفرهما ليس إلا الكفر الحكمي لا الحقيقي، وإن الأدب في القول والاعتقاد ليس إلاّ هذا. ولعلّ الباعث لعدّ هذه المسألة من العقائد الدينية ودرجها في درجها، إفراط البعض في حق والدي النبي بنفي الكفر الحكمي أيضاً عنهما. فلكون هذا الإفراط خروجاً ظاهراً عن القواعد الإسلامية، أدرجوا هذه المسألة في الأصول رداً على المفرطين في حقهما، المفرطين في حق الأصول الإسلامية.

**قال رضي الله عنه: «وفاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم كنّ جميعاً بنات رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.** وأم جميعها خديجة بنت خويلد رضي الله عنهن. وتوفى غير فاطمة رضي الله عنها قبل الرسول عليه الصلاة، وفاطمة بعده ستة أشهر. ولمّا لم يشتهر ذكر غيرها ولم تنقل في فضائلهن أحاديث مخصوصة بهن بطريق الشهرة، كان مظنّة أن يقصّر في توقيرهن. بل ولا يبعد أن يقع من بعض المبتدعة مثل **الخوارج**[1] **والروافض**[2] سبب كون رقية وأم كلثوم رضي الله عنهما تحت الإمام المظلوم عثمان بن عفان رضي الله عنه تقصير في حقهما لبغضهم إيّاه.

فصرح بكون الأربعة بنات النبي ﷺ حتى يراعى قدر كل منهن في التعظيم والتوقير. **قال رضي الله عنه: «وإذا أشكل على الإنسان على واحد من نوع الإنسان شيء من دقائق علم التوحيد.** ممّا يلزم بإخلال الاعتقاد به اختلال

---

(1) هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حين جرى أمر المحكمين. وكل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً. والوعيد داخلة في الخوارج وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار. الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 114.

(2) إن السبئية منهم أظهروا بدعتهم في زمان علي رضي الله عنه فقال بعضهم لعلي: أنت الإله، فاحرق علي قوماً منهم، ونفى ابن سبأ إلى ساباط المدائن وهذه الفرقة ليست من خرق أمة الإسلام لتسميتهم علياً إلهاً. الفرق بين الفرق، ص 21.

الإيمان. **فإنه ينبغي له** إشارة إلى أنه لا يحب استحضار هذا الاعتقاد في خصوص المسألة بعدما اعتقد إجمالاً بصدق النبي في جميع ما جاء من عند الله. وإلاّ فالإيمان الإجمالي واجب قطعاً، **أن يعتقد في الحال** بلا تأخير ولا تراخ **ما هو الصواب عند الله**. أي يعتقد أن الحق في نفس الأمر ما هو الحق عند الله في علمه وفي أمره عباده بالاعتقاد من غير تعيين وقوع النسبة أو لاوقوعها في تلك المسألة. ويؤمن إجمالاً بما هو الحق في حكمه، **إلى أن يجد عالماً فيسأله** أن الحق ماذا على التفصيل **ولا يسعه تأخير الطلب** أي طلب الاعتقاد بالحق في المسألة المشكلة، ولا يعذر في الوقف فيه، لأن الوقف رضاء بالجهل فيما يجب الاعتقاد به من عقائد الدين. فلا يكون معذوراً إلاّ عند العجز والاضطرار، فإذا وجد عالماً بعلم ويعلم الطالب زال العجز، فلا يقبل العذر **ويكفّرانْ وقف**، لأنه إعراض عن الإيمان الواجب ورضاء بالكفر.

**قال رضي الله عنه: «وخبر المعراج حق ومن ردّه مبتدع ضال»**. إعلم أن المعراج على الوجه المذكور من الفضائل المختصة بسيدنا محمدﷺ. وما ذهب إليه البعض من أن المعراج هو رؤيا صادقة فغير مقبول لأن قوله تعالى: **﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾**[1]. يدلّ على كون المعراج في اليقظة لأن الإسراء لا يستعمل في المنام بل في اليقظة، وأيضاً قوله تعالى: **﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلاّ فتنة للناس﴾**[2]، يدلّ عليه من حيث أن الفتنة ليست إلاّ في العروج في اليقظة. لأن رؤية النائم أمثال هذه الأمور لا يستبعد عن أحد فضلاً عمّن يدعي النبوة. فلو كانت رؤيا منام لما افتتن به الناس بحيث يكون البعض مرتداً عن الدين. ويكون التصديق ممّن صدق بعد تردّدات واستبعادات، ويعده الكفرة من الممتنعات. وفي سورة النجم دلالة قاطعة على المعراج بدلالة رجوع الضمير في **﴿فأوحى إلى عبده﴾**[3] إلى الله قطعاً بناء على رجوع سائر الضمائر

---

(1) سورة الإسراء: الآية 1. ولكنها وردت صحيحة كما يلي: **﴿سبحان الذي أسرىٰ بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾**.

(2) سورة الإسراء: الآية 60.

(3) سورة النجم: الآية 10.

من الضمير المستتر في علمه إلى هذا الضمير إليه أيضاً. لإخلال تفكّك الضمائر بالبلاغة. وعلى كونه في اليقظة بقرينة أن الوحي للرسول كان معتاداً له في اليقظة. وأما لفظ الرؤيا فليس ببعيد أن يعتبر به عن الرؤية، سيما إذا حكم عليه بأنه ما جعلها الله إلا فتنة للناس. وأما ما وقع في الحديث من «أن الملك أتى والرسول نائم»[1] وفي بعض الروايات بين النائم واليقظان. فيحتمل أن يكون النوم والحالة المتوسطة بين النوم واليقظة قبل إتيان الملك ثم بعد الاتيان استيقظ وعرج.

وأما قولهﷺ في آخر الحديث: «ثم استيقظت وأنا في المسجد الحرام»[2]، فقد قيل إن معناه أصبحت. وقيل أيضاً نام نومة في ليلته بعد الهبوط والوصول إلى المسجد. فاستيقظ منها إذ المعراج ما أحاطت الليلة كمالاً. والحق عندي أن ما غشيته من أنوار الجذبات القدسية ويلقى النبي إياها من آثار الحضرات الكلية حين ما دعاه الله إلى حظائر قدسه وجذبه بحبال أنسه. وأقبل الرسول بسرائره وكليته على مولاه لا جرم يغنيه عن حواسه ومحسوساته ويغنيه عن صفاته بل عن ذاته. وتنمحي عنه الأوصاف النفسية والأحوال البشرية فيقع بينه وبين ربه أسرار لا يمكن تعبيرها بإعلان وأسرار. كما قيل قد كان ما كان سراً إلا أبوح به فظن خيراً ولا تسأل عن المخبر، ثم إذا أفاق عن سكرته عاد إلى عالم عقله وبشريّته عبّر عن الحالتين بالنوم واليقظة لوقوع الاشتراك في الغيبة والعودة. وتارة يعبّر عن الحالة الأولى بما بين النوم واليقظة. فمدلول النصوص الواردة فيه، وقوعه في اليقظة مع أنه لا قرينة لصرفها عن الظاهر. ومع أنه في نفسه ممكن وبيّن بالنسبة إلى قدرة القادر. ثم اختلفوا في أن العروج للرسول هل كان بالجسد أو بالروح فقط؟ وهل كان إلى المسجد الأقصى فقط؟ أو منه إلى السموات العلى إلى سدرة المنتهى. والحق الذي عليه الجمهور أن يكون بالجسد إلى المسجد الأقصى ثم منه إلى السماء، إلى السدرة ثم إلى الحضرة. وأما كونه بالجسد، بدلالة ظواهر

---

(1) صحيح البخاري، باب: قوله وكلم الله موسى تكليما. ج 7، ص 265، رقم الحديث 143، ورد كما يلي: «ليلة أسري برسول الله صلى الله عليه وسلم من مسجد الكعبة أنه جاءه ثلاثة نفر قبل أن يوحى إليه وهو نائم في المسجد الحرام».

(2) صحيح البخاري، باب: قوله وكلم الله موسى تكليما، ج 7، ص 265، رقم الحديث 143.

الأخبار من ركوبه على البراق وصلاته بالمسجد الأقصى وإمامته للأنبياء وربط البراق إلى حلقة الأنبياء، وفتح الملائكة له أبواب السموات وسماعه صريف الأقلام. والظاهر لا يترك إلاّ مع صادق قطعي. والممكن لا يمنع مع وجود دلالة ظاهرة على أن فيه تصريحات لا تقبل التأويل، مثل ما نقل عن أبي بكر من رواية **شداد بن أوس**[1] أنه قال ليلة الإسراء للنبي ﷺ: «طلبتك يا رسول الله البارحة في مكانك فلم أجدك فأجابه أن جبرائيل حمله إلى المسجد الأقصى». وأما ما روت عائشة رضي الله عنها من أنه ما فقد جسد محمد رسول الله. وما روى من **معاوية**[2] أنها كانت رؤيا صالحة. فعلى تقدير صحة الرواية لا يعادل في المعارضة ظواهر النصوص من الآيات والأحاديث. وما اتفق عليه علماء الأصحاب والتابعين مثل: **ابن عباس**[3]، **وجابر**[4]، **وأنس**[5]، **وحذيفة**[6]، وعمر، وأبي هريرة، **ومالك بن صعصعة**[7]، **وأبي جهم البدري، وابن مسعود**[8]، ...........................

---

(1) شداد بن أوس بن ثابت الخزرجي الأنصاري، أبو يعلي: صحابي، من الأمراء. توفي سنة 58هـ في القدس عن 75 سنة، كان فصيحاً حليماً حكيماً، وله 50 حديث. الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 158.

(2) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف القرشي الأموي. مؤسس الدولة الأموية في الشام، ولد سنة 20 ق.هـ وتوفي سنة 60هـ. أسلم يوم فتح مكة في 8هـ، كان من كتّاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان فصيحاً ووقوراً.

(3) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، أبو العباس، ولد بمكة سنة 3 ق.هـ، وتوفي سنة 68هـ. له من الحديث 1660 حديثاً. صفة الصفوة، ج 1، ص 314.

(4) جابر بن عبد الله بن محمد بن حزام الخزرجي الأنصاري السلمي، صحابي. ولد سنة 16 ق.هـ وتوفي سنة 78هـ. له من الحديث 1540 حديثاً، غزا 19 غزوة. تهذيب الأسماء، ج 1، ص 142.

(5) أنس بن مالك.

(6) حذيفة بن حل بن جابر العبسي، أبو عبد الله. صحابي، له في كتب الحديث 225 حديثاً. توفي سنة 36هـ. الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 171. صفة الصفوة، ج 1، ص 249.

(7) مالك بن صعصعة الأنصاري الخزرجي، يروى له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم خمسة أحاديث اتفق البخاري ومسلم على أن أحدها وهو حديث الإسراء والمعراج هو أحسن أحاديث الإسراء، النووي، تهذيب الأسماء، ج 2، ص 81.

(8) عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، أبو عبد الرحمن، صحابي، كان خادم رسول الله وكان من السابقين إلى الإسلام. توفي سنة 32هـ. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 137. =

**والضحاك[1]، وسعيد بن جبير[2]، وقتادة[3]، وابن المسيب[4]، وابن شهاب[5]، وابن زيد[6]، والحسن[7]، وابراهيم[8]، ومسروق[9]، ومجاهد[10]، وعكرمة[11]، وابن جريج[12]، وإن معاوية لا يعبأ بقوله في مقابلة هؤلاء الأكابر**

---

= صفة الصفوة ج 1، ص 154.

(1) الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب الكلابي، أبو سعيد. صحابي. توفي سنة 11هـ في قتال أهل الردة من بني سليم. الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 214.

(2) سعيد بن جبير الأسدي الكوفي، أبو عبد الله. تابعي حبشي الأصل من موالي بني والبة بن الحارث من بني أسد. ولد سنة 45هـ وتوفي سنة 95هـ. وفيات الأعيان ج 1، ص 204.

(3) قتادة بن النعمان بن زيد بن عامر الأنصاري الظفري الأوسي، صحابي بدري. توفي وكان من العمر 65 سنة في سنة 23هـ. له 7 أحاديث. صفة الصفوة، ج 1، ص 183.

(4) سعيد بن المسيب بن حزن بن أبي وهب المخزومي القرشي، أبو محمد. سيد التابعين وأحد الفقهاء السبعة بالمدينة، ولد سنة 13هـ وتوفي سنة 94هـ. الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 102. صفة الصفوة، ج 2، ص 44.

(5) محمد بن مسلم بن عبد الله بن شهاب الزهري. أول من دون الحديث وهو تابعي من أهل المدينة. أحد أكابر الحفاظ والفقهاء، ولد سنة 58هـ وتوفي سنة 124هـ. الزركلي، الاعلام، ج 7، ص 97. العسقلاني، تهذيب التهذيب، الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، 1325هـ، ج 9، ص 445.

(6) ثابت بن زيد بن قيس الخزرجي، من كبار الصحابة، وهو أحد الستة الذين جمعوا القرآن. كنيته أبو زيد. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 1، تحقيق شعيب الأرنؤوط وحسين الأسد، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1982، ص 335.

(7) الحسن بن علي بن أبي طالب الهاشمي القرشي، أبو محمد، ولد سنة 3هـ، بالمدينة وتوفي سنة 50هـ. أمه فاطمة بنت الرسول. صفة الصفوة ج 1، ص 319.

(8) ابراهيم بن أدهم بن منصور بن يزيد التميمي البلخي. سيد الزهاد. ولد سنة 100هـ وتوفي سنة 162هـ. سير أعلام النبلاء، ج 7، ص 387.

(9) مسروق بن الأجدع بن مالك الهمذاني الوادعي، أبو عائشة، تابعي من أهل اليمن. توفي سنة 63هـ. الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 215. تهذيب، ج 10، ص 109.

(10) مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي ومفسر من أهل مكة ولد سنة 21هـ وتوفي سنة 104هـ. الزركلي، الأعلام، ج 5، ص 278. صفة الصفوة، ج 7، ص 117.

(11) عكرمة بن أبي جهل عمرو بن هشام المخزومي القرشي، تتوفي سنة 13هـ في اليرموك وعمره 62 سنة. كان من أشد عداوة هو وأبوه للرسول صلى الله عليه وسلم. وأسلم بعد فتح مكة. الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 244. تهذيب الأسماء، 1/ 338.

(12) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو الوليد وأبو خالد: فقيه الحرم المكي. كان إمام أهل الحجاز في عصره. وهو أول من صنف التصانيف في العلم بمكة. رومي الأصل، من موالي قريش. ولد سنة 80هـ في مكة وتوفي سنة 150هـ. صفة الصفوة، 2/ 122.

العلماء. وكانت عائشة صغيرة في وقعة الإسراء لأنها وقعت قبل الهجرة بخمسة أعوام. وعائشة كانت في الهجرة بنت ثمانية أعوام فتكون في وقعة الإسراء بنت ثلاث. فما قالته عن حكاية ورواية عن آخر عن مشاهدة وعيان، فقولها لا يعارض أقوال الحاضرين، إذ ذاك، سيما إذا تأيدت أقوالهم بإجماع القرون اللاحقة. وأما الإسراء من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى فيدل عليه قوله تعالى: **﴿سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى﴾**[1]. والأحاديث المشهورة بل المتواترة المعنى والإجماع بعد القرن الأول ومن المسجد الأقصى إلى السماء فتدلّ عليه الأحاديث المشهورة. وأما منتهى الإسراء فقيل الجنة، وقيل العرش، وقيل طرف العلم. فالدليل على كل منها أخبار الآحاد لكن وصوله إلى سدرة المنتهى وإلى جنة المأوى فيمكن أن يستدل عليه بقوله تعالى: **﴿ولقد رآه نزلة أخرى * عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى﴾**[2].

وأنكر الفلاسفة المعراج بالجسد في اليقظة إلى السموات بناء على أصلهم الفاسد من امتناع الخرق والالتئام على الأفلاك. وقد عرف فساد أصلهم. فالمبني على الفاسد فاسد أيضاً. وذهبت طائفة إلى أن الإسراء إلى بيت المقدس كان في اليقظة بالجسد ثم منها بالروح إلى السموات إلى ما شاء الله. ودليلهم جعل المسجد الأقصى في الآية غاية الإسراء، مع أن المقام يقتضي بيان عظيم قدرة الله وشرح شرف شأن نبيّه على كمال ما وقع في قصة الإسراء. فلو كان للإسراء بالجسد مبلغ فوق المسجد الأقصى لما أهمل ذكره مع اقتضاء المقام. والضابط في هذه المسألة أن من أنكر المعراج كلياً فهو كافر، لإنكاره نص القرآن ومن قال به. فأما أن نقول إنه كان في المنام فهو مبتدع لخروجه عمّا صرّح به الأصحاب ممّا أخذوه من ظاهر السنة والكتاب أو يقول بوقوعه في اليقظة. فهذا القائل إما أن يقول بأنه كان بالجسد إلى بيت المقدس ثم بالروح فقط إلى السموات إلى ما شاء الله فهو مخطىء لعدوله عن ظواهر النصوص بلا ضرورة وإما أن يقول بأنه كان في اليقظه بالجسد من المسجد الحرام إلى الأقصى وإلى سددة، فهو مؤمن محق مصيب لتصديقه

(1) سورة الإسراء: الآية 1.

(2) سورة النجم: الآيتان 13 ـ 14 ـ 15.

الكتاب والسنة، واتباعه الأصحاب في فهم معاني النصوص وترجيحهم الدلالة الظاهرة على التأويل الخفي البعيد. فإن قلت فكيف يكون القائل بأن المعراج كان في المنام مبتدعاً، وقد قالت عائشة رضي الله عنها ومعاوية قلنا الابتداع لا يكون بين الأصحاب، فإن معنى الابتداع الخروج عمّا عليه الأصحاب ولم يثبت ذلك القول عنهما ثبوتاً قطعياً كثبوت القول باليقظة عن جمهور الأصحاب، فمن أعرض عمّا ثبت القول به عن جمهور الأصحاب واتبع ما نقل عن نفسين منهم من غير ثبوت قطعي يكون مبتدعاً، لتركه ما ثبت عن الأصحاب فلا يتصور هذا المعنى في الصحابة، فلا يمكن وصفه بالابتداع، على أن قول عائشة ما فقد جسد محمد، لا يستلزم كونه مناماً إذ من عباد الله بدلاء يتركون بدناً في موضع ويروحون ببدن آخر إلى موضع آخر. وإذا كان مثله في الأمة فما ظنك بالأنبياء ثم ما ظنك بأفضل الأنبياء. ويحتمل أيضاً أن يكون المعراج متعدّداً على ما روي ويكون قول عائشة حكاية عن واحد منه، وقول الجمهور حكاية عن آخر. واختلف أيضاً في رؤيته عليه السلام ربّه ليلة المعراج وأنكرتها عائشة، روي أن مسروقاً قال لعائشة يا أم المؤمنين هل رأى محمد ربّه فقالت: «لقد وقف شعري ممّا قلت ثلاث من حدّثك بهنّ فقد كذب، من حدثّك أن محمداً رأى ربه فقد كذب، ثم قرأت ﴿**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾[1] وقالت إنما رأى جبرائيل». وقال البعض بأنه رأى ربه بقلبه. وكذا روى عن عطاء عن ابن عباس وعن أبي العالية عنه رآه بفؤاده مرتين. والأشهر عن ابن عباس أنه رأى ربّه بعينيه. وروى عبد الله بن الحرث قال اجتمع ابن عباس وكعب فقال ابن عباس: أما نحن بنو هاشم فيقول إن محمداً قد رأى ربّه مرتين فكبّر كعب حتى جاوبته الجبال. وحكى النقاشي عن أحمد بن حنبل أنه قال أنا أقول بحديث ابن عباس بعينه رآه رآه حتى انقطع نفسه يعني نفس أحمد. وقال أبو الحسن على ابن اسماعيل الأشعري وجماعة من أصحابه أنه رأى الله ببصره وعيني رأسه، والحاصل أن الأخبار متعارضة في أن رؤيته ﷺ هل كان بقلبه وفؤاده وكان بعينه، ولا قاطع يقطع بأحد الاحتمالين مع تحقق جواز الرؤية ولو بالعين، فإنكارها رأساً مع ورود هذه الآثار وأمثالها، ومع تحقّق جواز الرؤية بعيد عن الصواب. ولقد

---

(1) سورة الانعام: الآية 103.

ذكرنا شطراً من جواز الرؤية ووقوعها في الدنيا وفي الآخرة بالقلب والعين، فنذكره. واعلم أنّ الإنسان مجموعة مركبة من عدة أجزاء متخالفة بالطبع وهي العناصر الأربعة والنفس الناطقة المجرّدة، والمخالفة بين الناطقة والعناصر أشدّ من مخالفة العناصر بعضها لبعض، لأنها وإن كانت متخالفة بالصور النوعية لكنها متّفقة ومتشاركة في الجسمية بخلاف النفس مع العناصر، فإنها مع مخالفتها بالماهيات متخالفة أيضاً في الجسمية والتحيّز فالاجتماع والارتباط بين الأمور المتخالفة لا تكون إلا بالقسر ولله تعالى حكمت حكمته بهذا الإجتماع فكل من تلك الأجزاء المتخالفة بالطباع المقسورة على الاجتماع مفارق عن عالمه الأصلي ومغترب عن وطنه الطبيعي، فيكون دائماً نزوعه إلى عالمه وحنينه إلى وطنه، وأشدّهما حنيناً وأقواها نزوعاً النفس الناطقة إلى عالم الأرواح وعلوّ التجرد. فإذا لاح برق القدم على صفحة الوجود الإنساني أزال ظلمات البشرية وقوّى الأنوار الروحية وأضعف القوى الجسمية، وذكر النفس الناطقة العهود القديمة القدسية، فينجذب كلّ من الأجزاء إلى عالمه الأصلي. فعند ذلك تقوّى الروح بتأييد رباني وإمداد سبحاني. فيتخلّص بقوة روحانية عن أسر العناصر ويخلص ذيل عصمته عن أيدي تكدّرات السرائر وينجذب إلى الوطن وينسلخ عن البدن ويطير في فضاء القدس. ويسير في رياض الأنس. فلربما يتّبعه البدن بسراية الروحانية والنورانية من الروح إليه أيضاً، فيعرج إلى ما شاء الله من السموات. إلا أن البدن لكونه عنصرياً لا يجوز عالم العناصر وإن تلطّف وتنوّر، فالسموات عنصرية على المذهب الحق، غايته أنها نهاية مراتب ما يمكن أن يتلطّف من العناصر. فإذا تلطّف البدن بكمال ما يمكن من التلطّف يعرج السموات، لكن هذه الحالة ما وقعت إلا للأنبياء مثل ادريس وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام. محمد عليه الصلاة والسلام بكمال تمكّنه في مقام الجامعية بين المراتب الكلّيّة والجزئيّة والعلويّة والسفليّة عرج وعاد، وهما لم يرفعا، حتى انقطع تعلقهما عن هذه العوالم بالكليّة. لذلك بقوا هناك ولم يعودوا. وعيسى عليه السلام وإن كان موعوداً عوده لكن هو بحكم مستقلّ لحكمة أخرى، فكأنه نشأة أخرى. فعلى ما حقّقناه الأشبه أن يكون المعراج لنبيّنا عليه الصلاة والسلام في اليقظة بالجسد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ثم إلى السموات العلى إلى سدرة المنتهى. فإنها برزخ بين السموات العنصريات وبين العلويات الغير

العنصرية من الكرسي والعرش، ثم منها بالروح فقط إلى أن تنتهي عوالم الأجسام ويصل من الخلق إلى الخالق ومن الإمكان إلى الوجوب، اللّهم إلا أن يقال في شأن جسم النبي أن يكون روحاً محضاً، ويمكن في حقّه ما يمكن للرّوح المجرّد المحض، بدلالة ظهور الأحكام الروحانية فيه من عدم حجبه نور الشمس عمّا وراءه كسائر الأجسام ذات الظلال، ورؤيته من خلفه كرؤيته من القدام. ويؤيّده أيضاً إضافة الروح الكلّي الذي جميع الأرواح أجزاؤه أو جزئياته إليه، دون سائر الأنبياء والمرسلين. كقوله عليه السلام: «أوّل ما خلق الله روحي»[1]. ولا يقول له أحد روح ابراهيمي أو موسويّ أو عيسويّ أو غيره. وما ذاك إلاّ لبقائه على صرافة الروحانية ومحض التجرّد عندالتعلّق بالبدن المحمدي دون غيره، وليس السبب في ذلك إلا غلبة اللطافة والنورانية والروحانية على ذلك البدن صلوات الله، فتدبّر ثم تحقّق، والله أعلم. **قال رضي الله عنه: وخروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى صلوات الله عليه من السماء وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت بها الأخبار الصحيحة حق كائن والله الموفق.** ومن الأحاديث الواردة في خروج الدجال كما رواه أنس أنه قال: «قال رسول الله ﷺ ما من نبيّ إلاّ قد أنذر أمته الأعور الكذاب إلا أنّه أعور وإن ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه ك ف ر»[2]. وفي رواية أبي هريرة عنه عليه السلام «قال ألا أحدثكم حديثاً عن الدجال ما حدث به نبيّ قومه أنه أعور وأنه يجيء معه بمثل الجنّة والنّار، فالتي يقول أنها الجنّة هي النار وأنني أنذر كما أنذر به نوح قومه»[3]. وعن النواس بن سمعان قال ذكر رسول الله عليه السلام الدجال[4] «فقال

---

(1) وجد بمعناه: «كنت أوّل الناس في الخلق وآخرهم في البعث» رواه ابن سعد عن قتادة مرسلاً. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال للسيوطي، 11/ 49. «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر». كشف الخفاء للعجلوني 1/ 311. يراجع كتاب «الروح» لابن قيم الجوزية فربما فيه شيء.

(2) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب ذكر الدجال، ج 9/ 107، الحديث رقم 74.

(3) أخرجه أبو داوود في سننه، عن أبي هريرة، كتاب الملاحم، باب في إمارات الملاحم، ج 4/ 482، الحديث رقم 4294، وقد ورد بلفظ آخر.

(4) أخرجه الهندي في كنز العمال، ج 14/ 314، رقم الحديث 38790 وعزاه للطبري في الأوسط. وأخرجه الهيثمي في مجمعه، ج 7/ 339، عن عمران بن حصين، وقال عقبه: رواه الطبراني في الأوسط عن محمد بن محمدية الجوهري ولم أعرفه.

أن يخرج وأنا فيكم فأنا خصمه دونكم وأن يخرج ولست فيكم فأمر حجيج نفسه والله خليفتي على كل مسلم إنه شابّ قطط عينه طافئه كأني أشبهه يعبد العزى بن فطن، فما أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف أنه خارج خلّه بين الشام والعراق فعاث يميناً وعاث شمالاً يا عباد الله فاثبتوا. قلنا يا رسول الله فما لبثه في الأرض، قال أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم. قلنا يا رسول الله وما إسراعه في الأرض قال كالغيث استدبرت به الريح، فيأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به قيام السماء فتمطر، والأرض فتنبت فتروح عليهم ساحتهم أطول ما كانت ذرى وأسبقه ضروعاً وأموه خواصر. ثم يأتي القوم فيدعوهم فيردّون قوله فينصرف عنهم فيصبحون محجّلين ليس بأيديهم شيء من أموالهم، ويمرّ بالخربة فيقول لها اخرجي كنوزك فتتبعه كنوزها كيعاسيب النحل، ثم يدعو رجلاً ممتلئاً شباباً فيضربه بالسيف فيقطعه جزلتين، رماه بالقرص، ثم يدعوه فيقبل يتهلّل وجهه يضحك، فبينما هو كذلك إذ بعث الله المسيح بن مريم فينزل عند المنارة البيضاء بشرقي دمشق بين مهروذتين واضعاً كفيه على أجنحة الملكين، إذا طأطأ رأسه قطر وإذا رفعه يحدر منه مثل الجمان كاللؤلؤ فلا يحلّ لكافر يجد ريح نفسه إلاّ مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه، فيطلبه حتى زباب لدّ فيقتله، ثم يأتي عيسى قوماً قد عصمهم الله منه فيمسح عن وجوههم ويحدّثهم بدرجاتهم في الجنة، فبينما هو كذلك إذ أوحى الله إلى عيسى أني قد أخرجت عباداً لي لا يدان لأحد لقتالهم فحرز عبادي إلى الطور ويبعث يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون فيمن أوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ما فيها ويمرّ آخرهم فيقول لقد كان بهذه مرة مساء ثم يسيرون حتى ينتهوا إلى جبل الخمر وهو كجبل بيت المقدس، فيقولون لقد قتلنا من في الأرض فهلّم نقتل من في السماء، فيرمون بنشابهم إلى السماء، فيردّ الله نشابهم مخضوبة دماً ويحضر نبي الله عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لأحدهم خيراً من مائة دينار لأحدكم اليوم، فيدعو نبيّ الله عيسى وأصحابه فيرسل الله عليهم النغف في رقابهم فيصبحون موتى كموت نفس واحدة ثم يهبط نبيّ الله عيسى وأصحابه إلى الأرض فلا يجدون في الأرض موضع شبر إلاّ ملأه زهمهم فيرغب نبيّ الله عيسى وأصحابه إلى الله فيرسل الله طيراً كأعناق البخت فتحلهم فتطرحهم حيث شاء الله. ويروى تطرحهم بالنيل ويوقد المسلمون من

قسيهم ونشابهم وجعابهم سبع سنين، ثم يرسل الله مطراً لا يكنّ منه بيت ولا وبر فيغسل الأرض حتى يتركها كالزلقة، ثم للأرض انبتي ثمرات. ورري بركتك فيومئذ يأكل العصابة من الرمانة ويستظلون بقحفها ومبارك في الرّسل حتى أن اللقمة من الابل ليكفي جماعة من الناس واللقمة من البقرة لتكفي القبيلة من الناس، واللقمة من الغنم ليكفي الفخذ من الناس فيما هم كذلك إذ بعث الله ريحاً طيبة فيأخذهم تحت أباطهم فيغيض روح كل مؤمن ومسلم، ويبقى شرار الناس متهارجون فيها تهارج الحمير فعليهم تقوم الساعة». هذا آخر الحديث. ولنشرح ما فيه من اللغات المشكلة معنى قوله **حجيج**، أي كل أحد يحجّ عن نفسه. والمراد الأمر، أي يحجّ كل أحد عن نفسه بعد إعلامي كل أحد كفر به وعداوته قَطَطه بفتح القاف والطاء شديد جعودة الشعر خله، روى جح الخاء المعجمة واللام وتنوين التاء وهو السبيل بينهما. وروي بضمّ الخاء المهملة واللام المشدّدة والضمّ، فيكون المعنى حلوله ونزوله بين الشام والعراق **فعاث** بالعين المهملة والثاء المثلثة من فوق فعل ماض من العيث وهو الفساد الشديد. **استدبرت به الريح** وساقة من خلفه فيسرع مضيّه. **سارحتهم** أي ماشيّتهم التي تسرح المرعى. أطول ما كانت ذرى أطول ذراهم جمع ذروة وهي أعلى كل شيء، أي مرتفع ظهورها من الأرض. **واسبغد** ضروعاً ممتلىء الضروع كأنه يجري منه اللبن. وأمد خواصر أي مملوء الخواصر شبعاً. **ممحلّين** مجدبين المحلّ القطح والجدب **يعاسيب** النحل ذكور النحل أو جماعتها. **جزلتين** أي مطعتين. **رمية** أي رمية كرمية القرص، وهو الحدرف في السرعة والإصابة. بين **مبهر** ووتين لابس ثوبين مصبوغين بورسٍ وزعفران. **قطر** يتقاطر ويسيل منه العرق الجمان بضمّ الجيم وتخفيف الميم حبات من الفضة. **حيث** ينتهي طرفه أي نظره، فهلك من كان في مدّ بصره من الكفار بقوة نفسه. **لدّ** بضم اللاّم وتشديد الدال المهملة بلدة قريبة من بيت المقدس. **لا يدان** لا قوة نبته بحدب، ما ارتفع من الأرض. **ينسلون** يقاربون الخطو مع الإسراع كمشي الذئب. إذا **بادر الخمر** بخاء معجمة وميم مفتوحتين الشجر الملتف الذي يستر من دخل فيه. النعف بفتح النون والعين المعجمة دود يكون في أنف الابل والغنم. **والزهم** بفتح الزاء المعجمة الرائحة الكريهة. **البخت** نوع من الابل غلاظ الأعناق. **لا يكن** أي لا يحجب ولا يقي. **الزلقة** بفتح الزاء وضمّها وضمّ اللام أو سكونها. وبالفاء أو القاف

المفتوحة أيّهما كان كالمرأة الصقيلة، وقيل كالروضة. **قحف** الزمان مقعّر قشرها، **والرسل** بكسر الراء وسكون السين اللين. **واللقحة** القريبة العهد بالولادة. **الفخذ** الجماعة من الأقارب وهي دون البطن والبطن دون القبيلة. **يتهارجون تهارج الحمير**، أي تجامع الرجال والنساء علانية بحضرة الناس كما يفعل الحمير، وفي هذا الحديث كفاية في بيان الدجال ونزول عيسى صلوات الله عليه وخروج يأجوج ومأجوج. وإن كانت الأحاديث الواردة في كل منها كثيرة على طرق شتى وروايات متعددة. وقال عليه السلام في الدجّال أيضاً: «يتبع الدجّال من أمتي سبعون ألفاً عليهم التيجان والطيالسة الخضر»[1]. وقيل المراد من الأمّة أنه الدعوة لا أمة الاتّباع. وأما طلوع الشمس من مغربها فقد قال ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون. وذلك حين لا ينفع إيمانها، ثم قرأ لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً». وعن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «ثلاث إذا خرجن لا ينفع نفس إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيراً طلوع الشمس من مغربها والدجّال ودابّة الأرض»[2].
وعن أبي ذرّ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «حين غربت الشمس أتدري أين تذهب هذه، قال الله ورسوله أعلم، قال فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها، وتوشك أن تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها، يقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها. فذلك قول الله تعالى: ﴿**والشمس تجري لمستقر لها**﴾[3]. قال مستقرّها تحت العرش»[4]
وأما سائر العلامات عن حذيفة بن أسير الغفاري قال اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال: «ما تذكرون قالوا نذكر الساعة، قال إنّها لن تقوم متى تروا فيها عشر آيات فذكر الدّجّال والدّابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الفتن، باب في بقية من أحاديث الدجال، ج 4/ 2266، الحديث رقم 124.
(2) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، ج 1/ 138، الحديث رقم 249.
(3) سورة يس: الآية 38.
(4) صحيح البخاري، كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان، ج 4/ 225، الحديث رقم 9.

ابن مريم وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم»[1] وقيل هذا المراد بقوله تعالى: ﴿**فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين**﴾[2] فإنه عليه السلام لما قال: «أول الآيات الدجّال ونزول عيسى ونار تخرج من قعر عدن تسوق الناس إلى المحشر، قيل والدخان؛ فتلا رسول الله الآية وقال الملأ بين المشرق والمغرب يمكث أربعين يوماً وليلة، أما المؤمن فتصيبه كهيئة الزكام وأمّا الكافر فهو كالكران يخرج من منخريه وأذنيه ودبره»[3]. والدابة أيضاً مذكورة في القرآن. وعن عبد الله بن عمر قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الأوّل الآيات خروجاً طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وأيّهما كانت قبل صاحبها، والأخرى على أثرها قريباً»[4]. وعدّ رسول الله ﷺ خروج المهدي من أشراط الساعة وبشّر بخروجه وعدله. قال ابن مسعود قال رسول الله ﷺ: «لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي»[5]. وفي رواية «لو لم يبق من الدنيا إلاّ يوم لطوّلَ الله ذلك اليوم حتى يبعث فيه رجلاً مني ومن أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً»[6]، وعن أم سلمة قالت سمعت رسول الله يقول: «المهديّ من عترتي من ولد فاطمة»[7]. وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «المهدي مني أجلى الجبهة أمتنى الأنف يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً، يملك سبع سنين»[8]. وعنه ذكر رسول الله ﷺ:

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الزمن الذي لا يقبل فيه الإيمان، ج 1/ 138، الحديث رقم 249.

(2) سورة الدخان: الآية 10.

(3) (طب ـ عن أبي أمامة) رواه الطبراني في الأوسط وفيه فضالة بن جبير وهو ضعيف وأنكر هذا الحديث، كتاب مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، باب طلوع الشمس من مغربها، ج 8/ 9.

(4) ابن جرير عن حذيفة بن اليمان، تفسير الطبراني.

(5) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الفتن، باب ما جاء في المهدي، ج 4/ 505، الحديث رقم 2230.

(6) أخرجه أبو داوود في سننه عن عبد الله، كتاب المهدي 30، باب 1، ج 4/ 472، الحديث رقم 4282.

(7) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المهدي، باب 1، ج 4/ 474، الحديث رقم 4284.

(8) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب المهدي، باب 1، ج 4/ 475، الحديث رقم 4285

«بلاء يصيب هذه الأمة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم، فيبعث الله رجلاً من عترتي وأهل بيتي فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً يرضى عنه ساكن السماء وساكن الأرض، لا يدع السماء من قطرها إلاّ صبّته، ولا تدع الأرض من نباتها شيئاً إلاّ أخرجته حتى يتمنّى الأحياء الأموات، يعيش في ذلك سبع سنين أو ثمان سنين أو تسع سنين»[1]. وقال عليه السلام: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الابل ببصرى الشام»[2] وعنه عليه السلام: «إنّ من اشراط الساعة أن يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر الزنى ويكثر شرب الخمر ويقتل الرجال وتكثر النساء حتى تكون الخمسين امرأة القيّمة الواحد»[3]. وعن أبي هريرة قال بينما النبي عليه السلام يحدث: «جاء أعرابي قال متى الساعة قاد إذا ضيعت الأمانة فانتظر الساعة»[4] قال كيف اضاعتها يا رسول الله قال إذا أسند الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة وعن جابر بن سمرة قال سمعت رسول الله ﷺ: «أن بين يدي الساعة كذّابين فاحذروهم»[5]. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اتخذ الفيء دولاً والأمانة مغنماً والزكاة مغرماً وتعليم لغير دين الله وأطاع الرجل امرأته وعقّ أمّه وآذى صديقه وأقصى أباه وظهرت الأصوات في المساجد وساد القبيلة فاسقهم وكان زعيم القوم أرذلهم وأكرم الرجل مخافة شرّه وظهرت المغنيات والمعارف وشربت الخمور ولعن آخر هذه الأمّة أوّلها فارتقبوا عند ذلك ريحاً حمراء زلزلة وخسفاً ومسخاً وقذفاً وآيات تظهر تتابع كنظام قطع سلكه فتتابع»[6]، أي إذا اتخذ أهل الإسلام الفيء أي الغنيمة التي يغنمون من الكفار بالجهاد دِولاً بكسر الدال، أي يتداولونه بينهم على

---

(1) بلاء يصيب هذه الأمة... إلى آخر الحديث، وهو حديث طويل في ظهور المهدي. رواه الحاكم في المستدرك: 4/ 465، وقال الذهبي في تلخيص المستدرك سنده مظلم [يعني فيه مجاهيل].

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب خروج النار، ج 9/ 10، رقم الحديث 61.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب رفع العلم وظهور الجهل، ج 1/ 52.

(4) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب من سئل علماً وهو مشتغل في حديثه فأتم الحديث ثم أجاب السائل 1، ج 1/ 39، الحديث رقم 1.

(5) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب 1، ج 3/ 1454، الحديث رقم 10.

(6) سنن الترمذي، كتاب الفتن، باب 38، ج 4/ 494، الحديث رقم 2210.

هواهم، ولا يصرفونه إلى مصارفه. والأمانة التي أودعها المسلم عندهم مغنماً يعدّونها غنيمة يغتنمون ويصرفونها إلى حوائجهم ويخونون بها. والزكاة مغرماً أي ديناً وغرامة يشق عليهم إخراجها. وتعلم لغير دين بل لكسب حطام الدنيا وليتطاول على الناس بغير حق بالبغي والعتوّ في الأرض. أو أطاع الرجل امرأته وعقّ أمّه ورجّح شهواته النفسانية على أما أوجب الله عليه وقرنه بحقه وهو البرّ بالأم. وأدنى صديقه أي قرّبه إلى نفسه واستأنس به. وأقصى أباه وأبعده عنده وطرده. وخرج بذلك عن طاعة الله وظهرت الأصوات في المساجد وترك الخضوع والخشوع والسكينة والوقار التي هي آداب المخلصين. كما قيل كأنما الطير منهم فوق رؤوسهم لا خوف ظلم ولكن خوف إجلال. وساد القبيلة فاسقهم لكون الفسق التقرّب إلى السلاطين ومقبولاً عند الخلق. وكان زعيم القوم أرذلهم لإباء الأعزّة عن الزعامة، لغلبة الفساد على الاستقامة. وأكرم الرجل مخافة شرّه لتمكن الأشراء من الشرة والفتنة. وظهرت القينات والمعازف وشربت الخمور، شاعت الملاهي والملاعب، وأهملت العقل والشرع واتبعت الهوى والشهوات ولعن آخر هذه الأمة. أوّلها ظلماً وعدواناً عجباً واستكباراً وإغفالاً لما علّمهم الله من الدعاء للسابقين بقوله: **﴿ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قُلوبنا غِلاً للذين آمنوا﴾**[1] فارتقبوا عند وقوع العلامات المذكورة ريحاً حمراء تأخذ تحت الآباط، فيقبض روح كلّ مؤمن إلى أن يبقى شر شرار الناس المتهارجين تهارج الحمير، وزلزلة صرّح بها قول الله تعالى: **﴿إنّ زلزلة الساعة شيء عظيم﴾**[2]. وقوله تعالى: **﴿يوم ترجُفُ الراجفة. تتبعُها الرادفة﴾**[3] وخسفاً ومسخاً وقذفاً، أي رمياً بالحجارة أو قذف الأرض الموتى بعد الدّفن، أو قذف الريح الشديد الأشخاص ممّا ورد الأحاديث بوقوعها قبيل الساعة مثل ما روى أنس من أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يا أنس أنّ الناس يبصرون أمصاراً وإنّ مصراً منها يقال لها البصرة، فإن أنت مررت بها أو دخلتها فإيّاك وسباخها وكالاءها وأسواقها وباب أمرائها، وعليك بضواحيها.

(1) سورة الحشر: الآية 10.

(2) سورة الحج: الآية 1.

(3) سورة النازعات: الآيتان 6 ـ 7.

فإنه يكون بها خسف وقذف ورجف وقوم يبيتون ويصبحون قردة وخنازير والصاحبة ناجية بارزة»[1]. أقول وإذا تفحّصت هذه العلامات التي أخبر النبي ﷺ عن وقوعها عند اقتراب الساعة وجدت الآن كثيراً منها واقعاً من رفع العلم لقلة العلم الشرعي وكثرة الجهل وكثرة الزنى وشرب الخمر وظهور الكذابين المدّعين في العلوم الظاهرة والباطنة. بل وسائر الأعمال والحرف وتضييع الأمانات وإسناد الأمور إلى غير الأهل بتقليد الجهلة الظلمة في القضاء وتفويض الإمارة والولاية إلى الأرذال السفهاء، والخيانة لله ورسوله ولجماعة المسلمين على مقتضى قول النبي ﷺ: «من قلّد إنساناً عملاً وفي رعيّته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين»[2] وأمثالها فارتقب عن قريب وقوع الباقية منها من رفع العلم بالكليّة وخروج الدجّال وطلوع الشمس من مغربها والرجف والخسف والمسخ والقذف وغيرها. ولا يلتفت إلى قول من اتّبع التأويل، وأوّل ظواهر ما ورد في هذه الأحاديث على التفصيل مثل تأويل النار الخارجية من الحجاز بالعلم الظاهر منه بظهور الشرع والشارع منه، والنار التي تخرج من اليمن فيطرد الناس إلى محشرهم بالملاحم والفتن الحادثة منه الطاردة للخلف إلى مهالكهم، وطلوع الشمس من مغربها بانعكاس الأمور عن مجاريها وانقلابها على أدبارها، وخروج الدجال بشيوع الشر والفساد وفشوّ العقوق والفساد، ونزول عيسى صلوات الله عليه بانقلاب ذلك الفساد إلى الصلاح بعد زمان لظهور من يهدي إلى الرشد والفلاح ويحي النفوس الميتة عن حياة العلم والصلاح وتقارب الزمان بقلّة الخير والبركات، وارتفاع عوائد العبادات بكثرة الملاهي والغفلات، فإنها تكلفات باردة وتأويلات شاردة وعدول عن الحق الظاهر، واتباع للهوى القاصر، مع أنّ المدلولات المتبادرة الحقيقية الظاهر ممكن في أنفسها وغير مستبعد عن قدرة القادر تعالى، ومع أن الوقوع صدق كثيراً من الظواهر وحقّق إرادة المعنى المتبادر وأزاح استبعاد الوهم القاصر والفكر الفاتر. فإن قلت الأحاديث الواردة في إشراط الساعة وإن دلّت على فشوّ

(1) سنن أبو داود، كتاب الملاحم، باب في ذكر البصرة 10، ج 4/ 488، الحديث رقم 4307.

(2) رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين: 4/ 92، بلفظ من استعمل رجلاً من عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله ورسوله والمؤمنين.

الفساد وعموم العناد وفقدان الفلاح واستئصال الصلاح عند قرب الساعة واقتراب القيامة لكن قوله عليه السلام: «مثل أمّتي مثل المطر الذي لا يدري أوّله خير أم آخره يشعر باستواء الأولين مع الآخرين وتكافؤ اللاحقين مع السابقين»[1] قلنا المراد من الأمّة المقيمون الشرع المؤتمرون بالأمر والمنتهون عن النهي والمتسنّون بسنن النبي عليه الصلاة، لا الذين يتزيّون بزي الإسلام، ويدعون الإيمان باللسان مع تكذيبه بأعماله وأخلاقه وسائر أحواله. فالأمة الموصوفة بالأوصاف المذكورة لا يوجد منها في آخر الزمان إلاّ آحاد معدودة ظاهرة أو مخفيّة، ولا ينافي وجودهم على تلك الندرة والقلّة صدق الأحاديث الواردة في إشراط الساعة الدّالة على فساد أكثر أهل الزمان. فإن المراد يلقون أكثر أهله فإن قيل الأحاديث الواردة في فضائل الصحابة وخيريّة القرن تدلّ على فضلهم على جميع من أتى بعدهم من الأمة، كانت في القلّة أو الكثرة، فهذا الحديث الدال على التساوي بين اللاحق والسابق ينافيها البتة. قلنا لا شك في فضل صحبة النبي عام، وأفضليّة الأصحاب باعتبارها على فاقدي ذلك الوصف، لكن جهات الفضل ليست منحصرة في الصحبة بل يجوز أن تكون جهات أخرى تورث الفضل غيرها. فالفضل مطلقاً باعتبار الصحبة لا تنافي التساوي بسبب اجتماع جهات أخرى للفضل في الآخرين، على أن مساق هذا الحديث لا يدلّ على التساوي مطلقاً، بل على التساوي في الفضل المخصوص باعتبار جهة مخصوصة وهي إقامة الدين وإحياء الشرع المبين يدلّ على التشبيه بالمطر، من حيث أن المطر كما أن أوّله ينبت الزرع وآخره ينميه ويزيده خضرة ونضارة، إلى أن يبلغ كماله كذلك، أوّل الأمة يظهر الدين. ويقمع المشركين، وآخرها يبقيه ويحفظه عن فتنة المخالفين. وتحريف المحرفين بخلاف الأمم الماضية الذين كانوا يحرّفون الكلم من مواضعه، ونسوا حظاً مما ذكروا به. فكان أثر الأمة أوّلها وآخرها بتمهيد الدين وحفظها من زيغ المبطلين، سواء كما كان أثر أول المطر وآخره في إنبات الزرع وتربيته، سواء على أنّ هذا الحديث إنما يفهم منه صريحاً التقارب لا التساوي، فإنّ لا يدري يدلّ على نفي العلم الفارق بين أوّل الأمة وآخره بالخيريّة، ويشعر هذا الأسلوب في الكلام بالتقارب إذ لو كان المقصود إثبات

---

(1) أخرجه الترمذي في سننه، كتاب الأمثال، باب 6، ج 5/ 152، الحديث رقم 2869.

التساوي حقيقة لما ناسب هذا التعبير، فالتقارب الذي دلّ عليه هذا الحديث لا ينافي في فضل الصحابة الدّال عليه أحاديث فضائل الأصحاب. إلى هنا انتهى الغرم. وبإيثار السكوت على الكلام حكمت الحرم. فنحمد الله على تيسيره الإتمام، حمداً لا انصرام له ولا انفصام. وصلى الله على سيّد الأنام محمد المصطفى بأفضل السلام. وعلى آله وصحبه الكرام. وقع الإتمام في شهر ربيع الأوّل من شهور خمس وعشرين وتسعماية على يدي أضعف الفقراء محمد بن بهاء الدين بن لطف الله عامهم الله بلطفه، وأظفرهم بعطفه سنة 935 الحنفي مذهباً. البسطامي مشرباً.

# الفهارس

# فهرس المصطلحات

## حرف الألف

## حرف الباء

## حرف التاء

## حرف الثاء



## حرف الجيم

## حرف الحاء

## حرف الخاء

## حرف الدال



## حرف الذال

## حرف الراء



## حرف الزين



## حرف السين

## حرف الشين



## حرف الصاد

## حرف الضاد



## حرف الظاء



## حرف العين

## حرف الغين



## حرف الفاء



## حرف القاف

## حرف الكاف

## حرف اللام


اللذة: 62، 85، 86، 87، 90، 91، 140، 142، 410، 412.


## حرف الميم

## حرف النون

## حرف الهاء



## حرف الواو

## حرف الياء

# فهرس الأعلام

## حرف الألف



(*) وردت أسماء الأعلام كما جاءت في الكتاب من غير اعتبار للاسم أو الشهرة بتفصيل أحدهما والبدء به ألفبائياً.

## حرف الباء



## حرف التاء



## حرف الجيم



## حرف الحاء



## حرف الخاء



## حرف الدال

# فهرس الفرق الإسلامية

## حرف الشين



## حرف الصاد



## حرف الضاد



## حرف الفاء



## حرف القاف



## حرف الكاف



## حرف الميم



## حرف النون



## حرف الواو

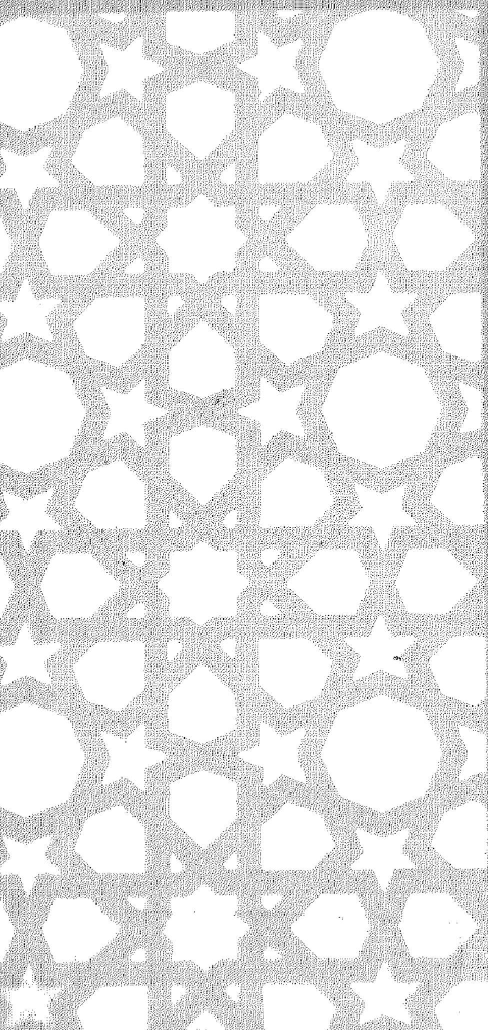


## حرف الياء

# الفهرس



1997/4/41



دار المنتخب العربي
للدراسات والنشر والتوزيع